الافتتاحية

بناء الجسور بين الثقافات(*)

د. نجوة قصّاب حسن
وزيرة الثقافة

يتميز هذا المؤتمر بأهمية خاصة انطلاقًا من دوره وأهدافه في تعميق الحوار بين الثقافات والحضارات، والذي لا يقف عند حدود استعادة صور التفاعل الحضاري في التاريخ؛ بل يتصدى للاهتمام بالموضوعات الحيوية والجوهرية التي تشغل الإنسانية، وتؤرّق ضميرها. ويبحث عن آليات جديدة وحلول للقضايا التي تستجد في مواجهة الأمة الإسلامية استناداً إلى مبدأ الاحترام المتبادل والحوار الموضوعي النزيه والهادف لبناء الجسور بين الحضارات والثقافات، والاعتراف بالتنوع

(*) كلمة الدكتورة نجوة قصاب حسن، وزيرة الثقافة، في المؤتمر الإسلامي الثالث لوزراء الثقافة في قطر.

الحضاري والخصوصيات الثقافية التي هي من حقوق الإنسان، والتي تشكل مصدراً للإبداع والثراء المعرفي، وتحمل مبادئ الحق والعدل والإنصاف، وتعزز مساعي المجتمع الدولي لتحقيق الأمن والسلام، والتعايش الثقافي والحضاري بين شعوب العالم.

إن منطلقات العمل في هذا المؤتمر إنما تنطلق من استلهام روح الحضارة الإسلامية وجوهرها الحافلين بقيم الحوار والتسامح والأخوة، وتستهدف إثبات الحضور الإسلامي الحضاري والثقافي المتميز في الساحة الدولية، وتسعى إلى جعل الحوار بين الحضارات وسيلة فعالة لمحاربة الإرهاب بكل صوره وأشكاله وأساليبه باقتلاع جذوره، والبحث عن أسبابه لمعالجتها، ودراسة طبيعة التحديات الثقافية المعاصرة وعدّ الحوار دليلاً على النضج الفكري الذي أدركته البشرية، ومسؤولية إنسانية مشتركة يتحملها صانعو القرار والنخب الفكرية والثقافية بإرساء قواعد تنظم طبيعة العلاقات الاجتماعية؛ وهذه المنطلقات قد تجسدت بأبعادها القانونية والثقافية في سورية في بنود دستور الجمهورية العربية السورية، والتي تفيد كما ورد في المادة ٣٥/١ أن حرية الاعتقاد مصونة، وتحترم الدولة جميع الأديان/ كما تمثلت في الفقرة الثانية ومفادُها/ تكفل الدولة حرية القيام بجميع الشعائر الدينية على أن لا يخلّ ذلك بالنظام العام/.

كما تبنت سورية معظم منطلقات وآليات العمل الواردة في الاستراتيجية الثقافية منذ عقود عديدة، وما تزال تقوم بمنجزات تتوافق مع البنود التي تم الاتفاق عليها في المؤتمر السابق، وأهمها دمج أهداف الاستراتيجية الثقافية في الخطط الثقافية والسياسة الوطنية لأن الثقافة عنصر رئيسي في البناء الحضاري وهي الحاجة العليا للبشرية.

ولقد قامت سورية بترميم العديد من المواقع الأثرية الحضارية والأوابد، والمناطق الأثرية التي تشهد على عظمة الحضارة العربية

الإسلامية، فتم ترميم الجامع الأموي في دمشق وحلب، وقلعة دمشق الإسلامية، وعدداً من القلاع والحصون والبيمارستانات. كما زخرت بإنجاز ترميم المدن القديمة الإسلامية والأحياء القديمة في كل من دمشق وحلب وحماة وبصرى وحمص والرقة، في إطار حماية النسيج العمراني الذي يوظف الماضي في خدمة الحاضر، ويحترم الأصالة التي يستند إليها التطوير والتحديث. كما تم إقامة ندوات، وأنجزت أبحاث ودراسات يتم نشرها ضمن سلسلة إحياء التراث، وتم إحياء صناعات تقليدية وحمايتها وتطويرها، مثل: فنون الأرابيسك والسجاد والبسط والمنسوجات التقليدية الشهيرة، مثل: البروكار والدامسكو، والحفر على الخشب والنحاس والزخرفة والحفاظ على المخطوطات وترميمها وفهرستها؛ وفنون الخط.

كما رعت الجمهورية العربية السورية معاهد تحفيظ القرآن والعلوم الشرعية، ومجمع اللغة العربية، ومؤسسات تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وركّزت في الخطط الوطنية على نشر التعليم ومحو الأمية، وخاصة بين النساء لتأهيلهن وتدريبهن لتعزيز أدوارهن الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية، كما جسّدت التوجه المبني على احترام الحضارات والثقافات والهادف إلى تعميق لغة الحوار والتفاعل الحضاري بين ثقافات العالم في دعوة السيد الرئيس بشار الأسد قداسة البابا يوحنا بولس الثاني لزيارة سورية وأماكن العبادة للديانتين الإسلامية والمسيحية، حيث مثلت هذه الزيارة اللقاء الحضاري وأعلى صور الاحترام المتبادل للديانات والثقافات الإنسانية، لما أحاط بهذه الزيارة من أجواء الترحاب والتفاهم والروح العالية والحفاوة الرسمية والشعبية التي عكست الرؤية الإنسانية الشاملة، وقدمت دليلاً قاطعاً ضد أية اتهامات يمكن أن يطلقها العدو واصفاً الإسلام بالتعصب والانغلاق.

إننا نأمل أن تثمر المناقشات بصياغة آليات عمل جديدة، وهياكل ثابتة ومتطورة لإبراز الهوية الحضارية، ودعم الذاتية الحضارية

الإنسانية، مع احترام التنوع والخصوصية الثقافية. وإثبات قدرة هذه الحضارة الأصيلة على التعامل والتكامل مع الثقافات الإنسانية بمختلف تياراتها، والتفاعل مع قضايا العصر، ومجابهة المستجدات الخطيرة التي تواجه الدول الإسلامية، والعمل على حماية الممتلكات الثقافية المسلوبة، وحماية الإبداع والمنتوج الثقافي، ودعم المشاريع الثقافية والتنموية التي تستهدف تحقيق الوعي الثقافي بأصالته ومضمونه الحضاري لدى الأجيال، والتي تستهدف كذلك تحقيق أدوار المرأة الإنتاجية والحضارية، وأن يتم التركيز على تحقيق دور الإعلام في مواجهة الحملة العدائية التي تبرز الصورة الخاطئة والسلبية حول الإسلام والمسلمين، وإيجاد مرجعيات ومناهج متطورة، وقاعدة بيانات تحدد أوّليّات العمل الثقافي، وتوحد الرؤى، وتبرز البعد الحضاري والإنساني لرسالة الإسلام، والموقف الإيجابي من حقوق الإنسان بإقامة علاقات دولية تكفل الأمن والسلام لجميع الشعوب.

وإننا إذ نستلهم من روح الحضارة الإسلامية الإنسانية، فإننا نستهدف محاربة الظلم والعدوان، ونؤكد مطالبتنا بتعزيز القوى وتوحيد الجهود دفاعاً عن حقوق الشعب العربي في فلسطين لبناء دولته المستقلة وعاصمتها القدس الشريف، وحق الشعب العربي في تحرير أرضه في الجولان المحتل، وما تبقى من الأراضي المحتلة في لبنان، ورفع الظلم والقهر والحصار عن الشعوب في الدول العربية والإسلامية، ونندد بالإرهاب، وندعو مجدداً إلى التمييز وعدم الخلط بين حق الشعوب في نضالها العادل وبين الإرهاب.

هذه الدعوة التي طالما أكدها الرئيس الراحل الخالد بذكره حافظ الأسد داعيًا المجتمع الدولي منذ الثمانينات للاهتمام الجدي بتوصيف مفهوم الإرهاب الذي كان سيوفر -لو تم تنفيذه -الكثير من الألم والحروب التي نجمت عن اختلاط المفاهيم في المستويين النظري والتطبيقي.

هذا المطلب الإنساني المعرفي والسياسي في إدانة الإرهاب، وتوضيح مفهومه وأسبابه، ما يزال ينادي به **السيد الرئيس بشار الأسد** الذي اعتمد المبادئ العلمية والمنطقية في سياسته وتوجهاته الإنسانية.

وإننا إذ نثني على توصيات ومقترحات السادة معالي وزراء الثقافة، نؤكد على ضرورة عقد مؤتمر خاص لتوضيح مفهوم الإرهاب، وتحديد أسبابه سياسياً وثقافياً واقتصادياً والعمل على مواجهتها ومجابهتها باستراتيجيات وخطط مستقبلية وآليات تستجيب لمتطلبات العصر، وتستلهم مبادئ التشريع الإسلامي ومضمون دعوته الإنسانية الراقية.

ومن قوله تعالى:

«بسم الله الرحمن الرحيم»

«ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»

صدق الله العظيم

كلمـــة المعـــرفة

مســـألة فيهـــا نظـــر

رئيس التحرير

لايسع «المعـرفة» وهي تـرقب مـايجـري في أرضنا المحتلة إلا أن تأسى كل الأسى على مـايلقـاه شعبنا هناك من عنت العدو وصلفه، وهو يحـوّل السماء إلى لهب والأرض إلى نار تحرق الأخضر واليابس، دون أن يملك ذلك الشعب حتى حق الدفاع عن النفس . لقد لفقت الصهيونية منذ البدء أكذوبة كبرى غرستها في أذهان أتباعها، وراحت ترددها على العالم كله، مكررة معيدة، إلى أن أصابها ما أصاب أشعب، فصدقت الأكذوبة التي لفقتها بنفسها «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» ولكي تحول هذه الأكذوبة إلى حـقـيـقـة عـملت منذ البداية على إخـلاء الأرض من أصـحـابهـا، بالتشريد، بالتجويع، بالحصار، بالقتل، وبكل الوسائل المتاحة وغير

المتاحة، عمدت إلى إبادة شعبنا العربي في فلسطين، لكن الشعب لم يبد... رغم كل ما فعلته ظل هناك متمسكاً بأرضه، متشبثاً بترابه، تجربة الثمانية والأربعين علّمته أن يموت ولا يترك الأرض، وظل في الضفة الغربية، في شمالي الجليل، في النقب، في غزة لامخرزاً يفقأ عين صهيون فحسب، بل حربة في خاصرته لاتفتأ تدميه.

لكن الصهيونية والإمبريالية الغربية مصممتان ليس فقط على اقتلاع المخرز والحربة، بل على الإجهاز تماماً على ذلك الشعب الجريح الأعزل من أجل تحقيق أكذوبتهم، وتحويل الأسطورة الملفقة إلى حقيقة، لهذا جاءت بشارون، آخر سهم في جعبة البغي والعدوان وأكثرها حقداً وسمّيةً. ووعد شارون بمسح الشعب الفلسطيني خلال مائة يوم: حاصر، اغتال، هدم، قتل، ذبح، سجن... زج بكل ما لديه من أسلحة في ميدان المعركة، ألقى بكل مالديه من ثقل وحيل، وسائل ترهيب ووسائط تركيع، لكن الشعب لم يرهب ولم يركع. شارون ينطلق من منطلق واحد:" «إما أنا وإما أنت» وشعبنا يعرف ذلك، يدرك تماماً أن ذلك الصهيوني المتزمت الحاقد لايقبل بوجود الشعب الفلسطيني على أرض فلسطين، فكيف يقبل بسلطة فلسطينية أو علم فلسطيني، بجيرة أو شراكة؟ الغرب أعطاه الضوء الأخضر، الإمبريالية الأنكلو أمريكية تفرك يديها فرحاً وهي تتفرج على شارون يفعل ما فعله الغرب ذات يوم في أمريكا. هو الآخر كان يريد أرضاً بلا شعب ليأتي بكل ما هب ودب... ويسكنهم تلك الأرض، فأباد شعباً بكامله... عشرات الملايين من الهنود الحمر ذهبوا ضحية الاستعمار الجديد ، مجازر، تدمير، حرق قرى بكاملها... كله جربه الغرب في أمريكا إلى أن خلت له الأرض أو كادت وإلى أن هب الكثير وقد صحت ضمائرهم يصرخون بذلك الغرب: أن كفى ...

لنقرأ ما تركه لنا رجل الدين والمؤرخ الأسباني «لاس كاساس» الذي رافق إحدى حملات بلاده على المكسيك عند فتح أمريكا: «إنني أعتقد أنه

بسبب هذه الأفعال المارقة والمجرمة والشائنة التي اقترفت بشكل بالغ الحيف والاستبداد والبربرية فإن الله سوف يصب على إسبانيا غضبه وحنقه لأن إسبانيا كلها نالت نصيبها من الثروات الممزوجة بالدم والتي جرى اغتصابها عبر كل هذه الخرائب وهذه الإبادات... إلخ». وهذه إسبانيا، فما بالك بالبرتغال وهولندا، فرنسا وبريطانيا؟.

لكن اليوم من يصحو ضميره؟ من يصرخ بشارون كفى؟... الأيام المائة لم تكفه فمددها مائة أخرى، ثم مائة ثالثة، وهاهوذا في مائته الرابعة يسفح الدماء دون حساب، يدمّر البيوت دون وازع من ضمير، يقتلع الأشجار، يشرد الآمنين، يذبح الأطفال الأبرياء، فمخططه أرض بلا شعب... ومقولته: إما أنا وإما أنت... ثمة ملايين اليهود الخزر تريد الصهيونية أن تأتي بهم إلى فلسطين، ولا أرض، إذن لابد من إخلاء الأرض، ولابد من سفّاح سفّاك يقوم بمهمة الإخلاء هذه متخذاً من سلوك الغرب حيال الهنود الحمر أنموذجًا يحتذى، وقدوة يقتدى بها، لكأن التاريخ يعيد نفسه ولكأن ما قاله الشاعر ذات يوم مايزال يحمل صفة الصحة والصدق:

قتلُ امرئٍ في غابة... جريمةٌ لاتغتفر

وقتل شعبٍ آمنٍ... مسألة فيها نظر

فالغرب الاستعماري كله يهب ملء طوبه محتجًا صارخًا إذا ما أصيب إسرائيلي يقصف في ملهى، تقوم الدنيا ولا تقعد على رأس «الإرهابيين» «السفاحين» «القتلة» إذا ما ضربوا جنديًا أو قتلوا مستوطنًا، لكن حوامات أسرائيل تمزق بصواريخها أجساد الرجال، قنابلها العنقودية تطيّر شذر مذر أجسام الأطفال، تفجر البيوت، تقتل النساء، الرجال، الشيوخ، فلا يرى ذلك جورج بوش ولايهتز رمش لطوني بلير. إنها عين الرضا لاترى في مايفعله الصهاينة أصحاب الباطل إلا الحسن المليح، ولاترى في ما يفعله أصحاب الأرض والحق إلا السيئ والقبيح، وتظل

مقولة الشاعر سارية تؤكد مصداقيتها أكثر فأكثر، ويوماً بعد يوم، وقد غدا الكيل بمكيالين سنة الإمبريالية والإستعمار: يحق للصديق مالا يحق لغيره وليس للخصم أي حق. هو محروم حتى من أبسط الحقوق التي منحته إياها الطبيعة، حق الحياة، شعبنا في فلسطين محروم حتى من حق الحياة، وكيف لايكون ذلك وقد استفردت به الصهيونية والإمبريالية؟ لقد عزلوه شيئاً فشيئاً عن وطنه العربي. بالبطش، بالخداع، بالقوّة، بالوهم، أبعدوه عن محيطه العربي، قطعوا مابينهما من وشائج، هدموا مابينهما من جسور... ليحشروه وحيداً في الزاوية مجرداً من بعده العربي، مسطحاً بلا عمقه العربي، فكيف لشجرة أن تبقى وقد انبتّت جذورها؟ كيف ليد أن تعيش بغير جسدها، لقلب أن يظل ينبض وقد أخرج من صدره؟

وحيداً اليوم يقاتل شعبنا في فلسطين، وحيداً يذبح، وحيداً يواجه الثور الهائج، وقد سنت الإمبريالية قرنيه كما تسن السيوف، فيما أخوته العرب ينقلون في وسائل إعلامهم أخبار القتل والذبح، بدم بارد ينقلون، يجتمعون، يخطبون، يتحدثون، وقد صار كل مالديهم من حول وطول «كلاموجيا» تنقلها الإذاعات والمحطات، تكتبها الصحف والدوريات. لكأننا أمة لاتتقن إلا فن الكلام، علم الكلام، صف الكلام، وما يسمن أو يغني من جوع أي كلام؟ أتراه يفك الحصار عن شعبنا المحاصر؟ أيوفر له الماء والطعام؟ المأوى واللباس؟. «المدحلة» الإسرائيلية تتحرك بعناد وإصرار كي «تدحل» شعبنا العربي هناك، فهل يوقف الكلام «المدحلة»؟ هل يردّ عن الأطفال القذائف والصواريخ؟ هل يعيد الوليد لأمه، الطفلة لأبيها؟ هل يشيد البيوت المهدمة من جديد، يعيد الأشجار المقتلعة من جديد؟

شعبنا يعرى، يجوع، يشرد، فهل يجدي الكلام معه نفعاً؟ إنه بحاجة لعمقه الاستراتيجي العربي، بحاجة لأشقائه العرب يمدون له يد الأخوة والنخوة، الشهامة والمروءة، لا كلاماً بل فعالاً تترجم نخوة المعتصم وهو

يبعث للمرأة العربية التي استنجدت به من عمورية جيوشاً جرارة تعلم المغتصب أن العرب أمة الكرامة، أن العروبة رابطة دم لاتسمح لأحد في شرقي الأرض أو غربيها ان يجور على عربي، أو ينتهك حقّه، أو يغتصب عرضه...

شعبنا العربي في فلسطين يستنجد ويستغيث فهلا قدمنا له غير الكلاموجيا؟ هلا رصصنا الصفوف من جديد وأثبتنا أننا أمة واحدة، إن حاولوا أن يقطعوا أوصالها بترت اليد التي تمتد إليها، جسد واحد يشكو كله إن شكا عضو واحد منه، بنيان مرصوص يمسك بعضه ببعض ويشد بعضه بعضاً، هلا أقلعنا عن الجعجعة ولا طحن، الكلام ولافعل، فوفرنا لشعبنا هناك في فلسطين المستفرد، المستضعف، المحشور في الزاوية بانتظار الضربة القاضية من عدوان غاشم لايعرف قلبه الرحمة، شيئاً من الرحمة، هلا أعدنا لهذا الشعب بعده العربي وعمقه الاستراتيجي فلا يقوى عليه البغاث ولايبيده الشذاذ.

كانت العرب قديماً تقول «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» فهلا نصرناه اليوم وهو المظلوم حتى العظم، المهدد بالخطر حتى الموت، هلا انتقلنا من طور الكلام إلى طور الفعال، أو صحّت مقولة الشاعر: يقتل شعبنا هناك ويكون قتله مجرد مسألة فيها نظر، فنندم ولات ساعة مندم.

دور التقانة والأسطورة في ولادة العلم

محمد وائل بشير الأتاسي ❖

حين نتحدث هنا عن العلم، نخص بذلك العلوم الصحيحة (أي الفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية -إضافة إلى الرياضيات التي أصبحت وسيلة استنتاج أساسية لاغنى عنها، سواءً في الفيزياء أم في الكيمياء، وإلى حدما في العلوم الطبيعية،وبخاصة فيما يسمى بالميكروبيولوجية). فهذه العلوم تسعى إلى الانطلاق من كليات

(❖) محمد وائل بشير الأتاسي: باحث من سورية، يعمل في حقل الترجمة، من مؤلفاته «تراثنا وفجر العلم الحديث».

أساسية نسميها نظريات (أو فرضيات) ثم يُستنتج بموجب هذه النظريات تفاصيل أخرى أضيق، أو على الأقل إعطاء تفسير شامل لها، من دون الوقوف عند حالات بعينها.

ففي الفيزياء والكيمياء أصبحت النظرية الذرية، بما تتضمنه من وصف لسلوك مجموعات كبيرة من الذرات، أومن وصف لبناء الذرة نفسها،تستطيع اليوم أن تفسر معظم ظواهر المادة، كالحرارة والتيارات الكهربائية، وعمليات الإشعاع، وكيف تتحد ذرتان، وما معنى القيمة الاتحادية إلى غير ذلك من أمور. ولا تكتفي هذه العلوم بالتفاسير الكيفية، بل تسعى «إلى إثبات تفاسيرها بالمشاهد الحسية وبالقياس لتؤكد صحة الحسابات الكمية. فالدكتور أحمد زويل الحائز على جائزة نوبل بالكيمياء لعام ١٩٩٩، استطاع باستخدام جهاز ليزر راقٍ جداً، بلغت تكاليفه ٦٠٠ مليون دولار، إبطاء عملية التفاعل(*) لمشاهدته عينيًا والإجابة عن كثير من الأسئلة التي لا تزال غامضة. فإذا علمنا أن تفاعل جزيئات اليود والبنزن يتكرر أكثر من ٢٣٣ بليون مرة في ربع ثانية، أدركنا مدى الجهد الذي يبذله العلماء المجربون (أعوان العلماء النظريين) للتأكد من دقة حساباتهم أو تصحيحها أوإظهار قضايا أخرى...

وهكذا يرى العلم نفسه مقصّرًا إن لم يستطع إعطاء تفسير للظواهر الطبيعية،كما يرى نفسه مقصّرًا إن أعطى تفسيرًا لم تؤكد التجارب صحته بعد. وبهذه السيرورة ومعكوسها، يرتقي العلم ويصبح أكثر رسوخًا. فإذا كانت هذه حال ما نسميه اليوم علمًا، فماذا نسمي المعارف والخبرات التي كوّنها الإنسان منذ فجر التاريخ عن طريق الخبرات والتقانات التي زاولها، والأساطير والحكايا التي أرفقها بها؟ يبدو أن المفكرين مجمعون تقريبًا على إضفاء صفة العلم على المعارف التي اتصفت بالعقلانية، ولكن التفسير الأسطوري نفسه نبع أيضًا من العقل وليس من خارج العقل، إنه مغامرةالعقل الأولى. فهذا التفريق إذن«عقلاني وغير عقلاني» تفريق غير دقيق(إن لم نقل إنه غير صحيح). فإذا كان الأمر كذلك. فكيف نُفرّق، بتعبير بسيط، بين التفاسير الأسطورية القديمة والتفاسير الحديثة.

(*) مجلة العلوم العدد/١٦/، شباط/٢٠٠٠م/،تقرير عن جوائز نوبل للعام/١٩٩٩/.

إن الفرق الجوهري بين الإثنين، هو أن الأول(البدائي) تابع لمزاج الآلهة فهو غير قادر على التنبؤ، في حين أن الثاني استنتاجي، وقادر على التنبؤ. فالفرق بين الإثنين، يكمن هنا. لذلك لا يمكن أن نقول إن نظرية التطور قد دخلت فعلاً في نطاق العلم، لأنها غير قادرة بعد على التنبؤ بكل معنى الكلمة، وإن كانت كل الدلائل تشير إلى صحتها وعقلانيتها ومنطقيتها إلى حد لا بأس به.

فإذا التزمنا بتسمية كل معرفة قادرة على التنبؤ، علمًا عقلانيًا، بدت الخبرة المكتسبة عن طريق الثقافة، سواء أكانت مرتبطة بالأساطير أم لا، علمًا ناقصًا لم يستكمل كل مقومات العلم العقلاني (بالمعنى الذي سلمنا به). وهكذا تبدو معارف الحضارات القديمة، معارف مجزأة تقتصر على مسائل معزولة ضيقة الأفق جدًا، ولم تتوصل بعد إلى مرحلة الأحكام الكلية العامة القادرة على توليد أحكام أخرى.

ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن العلم الحالي الذي اعتبرناه العلم الحق هو وريث غير مباشر لهذه المعارف المكتسبة بالخبرة وبالأساطير. لأن العلم مرتبط بكائنات حية غير قادرة على وعي العالم دفعة واحدة، ولا بد لها من أن تمر بمراحل من النمو والنضج. وكل مرحلة تحقق تقدمًا ولوضئيلاً في الطريق إلى اكتمال النضج. فلنحاول أن نتبيَّن ملامح إنجاز في هذه المراحل المبكرة في تاريخ الإنسانية.

يمكن أن نقول بوجه عام، ودون أن نقصد التعريف، إن العلم شكل من أشكال المعرفه التي يمكن أن ننسب إليها وظيفة مزدوجة هي تفسير ظواهر العالم، والتأثير فيها. ويسعى العلم إلى تفسير ظواهر العالم أو بالأحرى فهمها(بما في ذلك فهم الإنسان نفسه الذي يمكن أن تكون له مكانة مميزة في هذا العالم). كمايسعى الإنسان إلى تكييف محيطه الضيق لكي يتلاءم معه. وليس المقصود بالفهم أن يكون على نطاق واسع(وإن كانت الأساطير تدعي ذلك، وكان هذا مطلبًا أخيرًا)، بل يكفي أن يكون فهمًا يتيح للإنسان إنجاز تأثير مجد يساعده على البقاء. وهذا ما كان يتحقق إلى حد مابطرق مشوبة بكثير من التصورات الزائده كالسحر والأساطير.

وقد حقق الإنسان في مسعاه هذا إلى الفهم والتأثير، هدفًا غير معلن وهو تحديد مواضيع العلم وأغراضه، إضافة إلى مسعاه الدائم نحو فهم ما يحيط به من

أحداث. وهذا المسعى هو الذي تطور مع الزمن وأصبح جوهر العلم الحقيقي وروحه. ولم يجد الإنسان الطريق إلى ذلك إلا بعد الكثير من المحاولات الضائعة. كانت المواضيع التي بدأ الإنسان بمعالجتها، مركز الدراسة من نوع خاص(بصرف النظر عن طبيعة هذه الدراسة: علمية أم لا). وهذه مثلاً حال النجوم التي أصبحت موضع دراسة لمادعي فيما بعد فلكًا- وإن لم تكن دراستها في البدء علمية. أوهذه أيضًا حال الأعدا د التي أصبحت موضوعًا لما أصبح يسمى «حسابيات». وكذلك حال المواد من حيث صلابتها وسيولتها وتفتتها، إذا أصبحت موضعًا لدراسات مختلفة تنوعت في فروع معرفية شتى... والحقيقة أن المعارف التي أصبحت الآن علمية، كان معظم أسلافها دراسات لاعلمية تنصب على الأغراض نفسها التي سبق لها أن عرفت، وأن جرى تشذيبها وتحديدها بدقة وإعطائها الصفة العلمية الصحيحة.

إن هذه الصفة العلمية الصحيحة هي التي يجب أن نقتفي آثارها. وقد ذكرنا أن من المتعارف عليه أن هذه الصفة الصحيحة هي العقلانية. ولكي نتجنب الاصطدام بالصعوبات الملازمة لمحاولة الإتيان بتعريف جامع مانع، يكفي تحديد أقل عدد من ميزات العقلية العلمية. ونستطيع القول باختصار إن العلم يتصف بالعقلانية كلما كان أكثر استنتاجية ودقة في تنبؤاته. ولما كانت التجارب والممارسات قديمة قدم وعي الإنسان فهي ليست بالشيء الجديد كل الجدة وإن تكن واجبة لا يستغنى عنها. على أن ما يجدر منا ذكره هو أن التجارب لم تصبح جزءًا لايتجزأ من المنهج العلمي إلا منذ بدأ تحليلها عقلانيًا، ولولا ذلك لبدت تخبطًا. إذ طرحت التجربة عندئذ ككاشف أو محل للحقيقة.أما العقلانية في الرياضيات فهي مستقلة عن الملاحظة والتجربة، ولذلك كانت أول ما تطور ونظم بحسب سيرته الخاصة التي كان يسيّرها غالبًا دوافع غيبية كالسحر والرقى كما سنذكر بعد قليل. كما يجدر بنا أن نلاحظ أن البحث عن أصول العقلانية العلمية، الذي أتى متممًا لطريق تحديد المواضيع، ليس هو البحث عن أصول فكر عقلاني قد يذهب بنا إلى أبعد من اللازم، بل هو البحث عن أصول فكر عقلاني يريد لنفسه هذه العقلانية أو يسعى إلى أن يكون علمه مبنيًا على استنتاجات مقنعة ووقائع تجريبية مؤكدة.

فالسؤال عن دور التقانة والأسطوره والسحر في ولادة العلم القديم الذي هو سلف العلم الحالي. انحصر إذا في السؤال: هل نستطيع أن نعثر على هذه الوظيفة المزدوجة التفسير والتأثير (أو الفهم والتقنيات) على درجات متفاوته في المعارف السابقة على العلم العقلاني، وبخاصة في مجال التقانة والأسطوره والسحر؟ لا يمكن أن ننكر أن شيئًا من هذا قد تحقق في الماضي. فالعلم يحافظ على علاقات معقدة مع هذه المعارف، كعلاقات التشابه والتنافس والنسب المباشر أو غير المباشر،كما يحافظ على علاقات مع التقانة التي تعد الوجه المؤثر(الفعال) للعلم، وعلى علاقات مع الأسطورة (في دورها التفسيري)، وعلى علاقة مع السحر بوصفه تأثيرًا في العالم وتنظيرًا لهذا التأثير. ويجب ألا نفهم من هذه العلاقات الأخيرة بأن العلم يحافظ على التفسير الأسطوري مثلاً، ولكن العلم بوجهيه البدائي والحديث يهدف إلى التفسير. كما أن احتفاظه بعلاقته مع التقانة، واضح، فمنذ البدء كانت الغاية الأولى هي التأثير لكي يكيّف الإنسان محيطه وفقًا لمتطلباته.

وقد تبدو علاقة العلم بالتقانة، هي الأبسط بين المعارف التي سبقت العلم. فكما نرى الآن علاقة العلم الراهنة بالتقانة تأتي غالبًا على نحو تكون فيه التقانة تطبيقًا لنظريات علمية تؤثر في العلم. كذلك سيتضح لنا، لو تمعنا في التاريخ أن من السهولة بمكان تصور نشوء معرفة علمية نظرية من معرفة علمية، هي نفسها نشأت عن طريق الممارسة الحسية. فالممارسة هيأت الظروف لنشوء الهندسة، وعرفت نظرية فيثاغورث(أوحالات خاصة تابعة لها) عن طريق التجربة الحسية، ثم برهن عليها وأصبحت نظرية عامة. وكذلك تكونت الأعداد من مقارنة مجموعات الأشياء بعضها مع بعض، ثم توصلت شعوب كثيرة: كاليونانيين وشعوب ما بين النهرين والصين... إلى نظريات في الحسابيات عن طريق عمليات حسية بترتيب الأشياء في أشكال مثلثة أو مربعة. أومضلعات.. وفكرة الميزان قديمة.. ولانعرف كم مر الإنسان بتجارب لكي يتوصل إلى فكرة الميزان. ففي كتاب الأموات الذي كان يوضع مع مومياء كل رجل على درجة من الأهمية، نرى الميزان بوضوح يقارن بين أعمال الخير وأعمال الشر. فهذا الميزان أدى مع طول الخبرة إلى فكرة مركز الثقل التي وضع اليونانيون

بعض نظرياتها. ونخص بالذكر أرخميدس الذي استطاع التوصل في القرن الثالث قبل الميلاد إلى نظرية عقلانية عن مراكز الثقل، لا تختلف عما فعله إقليدس في الهندسة ولو تأملنا في فكرة الميزان نفسها لوجدنا أنها وراء فكرة الكتلة وفكرة الموازنة بين الكتل التي لم تنضج إلا في عصر متأخر نسبيًا (ربما أعدناه إلى ديكارت وإلى نيوتن من بعده).

على أن علاقة العلم بالتقانة، لم تسر على هذا النحو الخطي المباشر من العملي إلى النظري. فالإنسان يحاول البحث في اتجاهات عديدة، لأن عقله لايمكن أن يدرك الطبيعة دفعة واحدة، ومن الطبيعي أن يسعى البدائي إلى تفسيرات غيبية أو أسطورية. لناخذ مثلاً صناعة الفخار، إنها من أقدم الصناعات في تاريخ الإنسان، فقد تلت العصر الحجري وربما رافقته فترة من الزمن. ولكن هذه الصناعة لم تترافق مع دراسة تكوين الفخار (وقد اعتبر التراب فيما بعد عنصرًا أساسيًا من العناصر الأربعة المعروفة). ولا بد أن مكتشفي صناعة الفخار الأوائل قد دهشوا من اكتشافهم وظنوا أن الآلهة أوحت لهم به، أو هيأت لهم الظروف لكي يكتشفوا صناعة الفخار، فارتبطت هذه الصناعة بالإله الصانع للفخار. على أن هذه الحرفة أدت (فيما أدت إليه)، ومع الممارسة، إلى ترسيخ مفهوم هندسي على الأقل هو شكل الدائرة المثالي الأكثر توازنًا، والذي سعى الإنسان الأول بكل جهده ليتوصل إليه. وقد ظلت فكرة الدائرة المثالية تلعب دورًا أسطوريًا عبر التاريخ إلى أن وصلت فكرة الدائرة المثالية إلى الفلاسفة اليونانيين الذين جعلوا كمال الإله لاتناسبه إلا أفلاك دائرية. وقد استمرت هذه الفكرة عند كوبرنيكوس ثم كبلر نفسه الذي ظن في بادئ الأمر أن مدارات الكواكب دوائر (لأنها أكثر اكتمالاً والإله لا يخلق إلا الكمال). ثم دلته الأرصاد أنها ليست كذلك، فعمد إلى التخمين بأن المدارات إهليلجية، وأيدت الأرصاد ظنونه.

لم تؤد صناعة الفخار والتعدين إلى تجريد الصورة الهندسية للدائرة والاسطوانة والمخروط وما إلى ذلك فحسب، بل أدت أيضًا إلى إغناء ميثولوجية آلهة الخزافين (أي الآلهة الذين صاغوا الإنسان مثلاً من الغضار والماء في الميثولوجية السومرية). ولا تزال آثار هذه الفكرة موجودة في الديانات

السماوية الثلاث.

وهناك أيضًا ميثولوجية الآلهة الحدادين، كالإله اليوناني هيفاييتوس Hephaestos (إله النار والمعادن، يقابله فولكانو عند الرومان اللاتين). ففي هذه الميثولوجية يضاف السحر إلى بعض التطبيقات السيميائية. والمقصود بالسيمياء هو شكل الكيمياء البدائية التي كانت تسعى لتحويل المعادن إلى ذهب، وعلى الرغم من أن هذا يعد ممكنًا حاليًا(من الوجهة النظرية والعملية)، فهو لم يثبت إلا بعد ما يقرب من ٥٠٠٠ عام بعد بداية السيمياء في سومر. وقد ظلت السيمياء طاغية على الأبحاث الكيميائية حتى بدايات عصر النهضة الأوربية. ولوأخذنا أي كتاب من العصور الوسطى يتناول ما ندعوه الآن بالكيمياء، لوجدنا فيه سيمياء وكيمياء حقيقية وأدعية وصلوات وتنجيماً ورموزًا أشبه بالإشارات السحرية. لاحظوا مثلاً النص التالي المأخوذ من كتاب ألّفه بول كراوس(مستشرق ألماني) وعنوانه«مختارات من رسائل جابر بن حيان»(*).

«وأما الأجساد (ويعنى الجوامد) فهي التي مقدار أرواحها (أي الغازات التي تنطلق منها) وأجسامها واحد، فلا أجسامها مفارقة لأرواحها ولا أرواحها مفارقة لأجسامها. لأن الكون والمزاج وصلابين ذلك أتم وصلة، فكان عنها الشيء المسمى بالأجساد. وهذه الأجساد سبعة، وهي المتطرفة، لأن كل ما امتزجت روحه بجسمه على اعتدال أن يكون جسدًا فهو جسد. وهذه السبعة انقسمت كيفياتها كانقسام الكواكب حسب ماعرفناك في صدر هذا الكتاب، وفي غير موضع. وهذه السبعة هي الرصاص الأسرب وهو بطبع زحل والرصاص القلعي وهو بطبع المشتري، والحديد وهو بطبع المريخ، والذهب وهو بطبع الشمس، والنحاس وهو بطبع الزهرة، والفضة وهي بطبع القمر، والخار الصيني وهوبطبع عطارد»

وأما أكثر الصنوعويين، (العاملون في الكيمياء) فإنهم يدخلون الزيبق مكان الخار الصيني، وذلك أن الزيبق داخل عداد الأرواح(يبدو لأنه يتصعد) لا في عداد الأجساد والأجسام»

(*) كل ماداخل قوسين( ) من المؤلف تفسيرًا لما ورد في نص جابر بن حيان ولا بد أن نلاحظ أن جابر بن حيان هو المبشر الأول بالكيمياء الحديثة،(على الرغم من كل ما يبدو في حديثه من أمور قد تبدو بعيدة عن الكيمياء. فهو الذي قال عنه برتيلو إن له في الكيمياء ماالأرسطو في المنطق).

وما قلناه بشأن التعدين والفخاريات ينطبق أيضًا على معظم التقانات القديمة، على أن نلاحظ أن التقانات التي تمر بمرحلة تحول كيماوي (وبخاصة عند تعرض المواد للنار) تكون مهيأة للتأويلات السحرية أكثر من التقانات التي لا تحتاج إلا إلى عمل يدوي مباشر (كالنسيج ونحت الحجارة أوالخشب). وهذا لا يعني أن هذه التقانات تورثنا العلم بسهولة أكثر، فهي تظل محاطة بالسحر وكل أداة لاتتلى عليها التعاويذ عند صنعها أو بعده، تعد غير فعالة، وتوجد إلى الآن شعوب بدائية لا تزال تحيط صناعة الخشب والحجارة والأسلحة بمجموعة من القواعد السحرية من طقوس وتابو وسواها تجعلها في نظرهم ناجعة. ولكن التقانات التي من هذا النوع تتخلص قبل غيرها من الإضافات السحرية الغيبية، فتورث في البدء مفاهيم تقنية عامة أدت فيما بعد إلى ما نسميه اليوم التكنولوجية، كما ساعدت على تكوين مفاهيم ميكانيكية عامة ولدمنها في النتيجة علم الميكانيك. وعلم الميكانيك ليس علم الحيل، وإنما هو فرع من فروع الرياضيات التطبيقية يقوم على عدد محدود من المبادئ الأولية. وينطبق ذلك على كل عمل يدوي، فالجراحة، مثلاً، تحررت بسرعة قبل طب التداوي والتعاويذ أو كليهما. لأن نتيجة عمل الجراح تُدْرَكُ مباشرة.

فالتقانات القديمة لا تتكون من مجرد معارف عملية «حيادية»، بل يخضع معظمها للسحر وتتدخل في استكمالها طقوس تربط بينها وبين النظام الكوني، فهي تقانات سحرية يجري تنظيرها وتوضيحها وفقًا لمبادئ مختلفة تعتمد غالبًا على المماثلة. فالساحر يمثل الشيطان بدمية ويطعنه بأداته، ويمثل هذا الموقف وهو يفتعل الغضب الذي قد يتحول إلى غضب حقيقي. وفي أثناء ذلك يمكن أن تتضح أكثر طريقةُ استعمال الأداة. وإذا أصبحت الأداة مفيدة فعلاً في تأدية أغراضها، فالفضل في ذلك للسحر.

ولنلاحظ أن السحر نفسه والأسطورة ليسا سوى مناسبة للعمل أو تأثير مفسر تم في أثنائه مشاهدات أو ملاحظات أو ممارسات تؤدي في النتيجة إلى المعرفة والخبرة. وبذلك تتكامل هذه التفاسير مع رؤية أكثر اتساعًا للعالم. وتشارك في ذلك آلهة مختلفة وأرواح وشياطين (قد تتحول فيما بعد إلى مبادئ عملية) وإن ظلت في أساسها رؤية

أسطورية، وهي مع ذلك محاولة للتفسير. وعلى هذا النحو يبدي السحر بعض الشبه بالعلم.

لا شك أن مزاولة السحر تترافق مع الزمن بعملية تصفية تعرضها الممارسة الحسية المتكررة. حتى لقد تصبح أحيانًا مجرد تقانة أي مجرد خبرة عملية (حيادية). إذ يساعد التكرار على حدوث عملية انتخاب لما هو مجد مما لا نفع فيه. أوبمعنى آخر، تتخلص التقانة من الزيادات السحرية والأسطورية بعد أن تُثبت الممارسة أن التقانة تتم وتصل إلى هدفها ذاته من دون كل هذه الأشياء. ولكن هذا الانتخاب (أو الخلاص من الشوائب) يظل مجرد خبرة حسية، أومعرفة وضعية بكل معنى الكلمة. فهو لايصدر عن مبادئ تفسير لماذا أدت التقانة هدفها. في حين كان السحر يقوم بهذه المهمة. حتى وإن كنا لا نجده عقلانيًا(*)، وهكذا يسعى الإنسان بعدئذ إلى إيجاد التفسير البديل، الموضوعي والعقلاني.

وخير مثال على ما نقول، عملية التحنيط في مصر، فهي عملية معقدة جدًا وتدخل فيها مواد مختلفة. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه علينا بقوة: هل كان لدى المصريين معرفة بخواص هذه المواد وفعاليتها، لتبرر استعمالها؟ في اعتقادنا أن مجرد المحاولة والخطأ وحدهما لا يمكن أن يفسرا اكتساب هذه الخبرة المعقدة دفعة واحده. لا بد أن اختيار المواد كان بحكمة مبنية على تجربة أو تجارب سابقة عرفوا عن طريقها خواص هذه المواد. والأمر ذاته يمكن أن يقال عن صناعة ورق البردي. فكلا الخبرتين تكونتا في مناسبة أسطورية مرفقة بطقوس دينية. ولا شك أن هذه الممارسات كونت لدى المصريين خبرات واسعة حول طبيعة المواد لم يكن باستطاعتها تفسيرها أو شرحها، فكانت في بدايتها مجرد تصورات مرفقة بخيال أسطوري، ولم تأخذ بعد شكل مفاهيم وأفكار محددة. وكان الأقرب متناولاً دائمًا هو أن الآلهة علمتها أو أن الآلهة فعلت ذلك، أو غير ذلك من مزاعم. ولكن حين تُعرض على الإنسان لغة لايفهمها، فهو مع التكرار، يستطيع أن يميز معاني بعض الكلمات، لأن الدماغ يقوم خلسة بعمليات ربط، لأنه لا يتوقف أبدًا عن العمل طيلة الحياة، حتى في أثناء النوم، فهذه

(*) ولربما كان بالنسبة للأقوام البدائية منتهى العقلانية.

الممارسات التي ذكرها لا بد في النهاية (كاللغة) من أن تفشي ببعض (أو بعض من بعض) من أسرارها. وفي هذا مخالفة لرأي أندرية بيشو Andre Pichot في كتابة «ولادة العلم»، إذ يقول «... وهكذا تولد من(الممارسة المتكررة) معرفة عملية أوتقانة محضة، لاتبرير لها سوى أنها مجدية. لذلك لايمكن أن تحكم بولادة مفهوم علمي من هذه الخبرة الحسية»(*). أليس عجيباً أن يقال هذا وكلنا نعرف كيف ينشأ مفهوم العدد من الممارسة وكيف تنشأ المفاهيم الهندسية من الممارسة. وليس هذا فحسب بل إن النظرية الذرية نفسها هي نتيجة تجربة حسية هي تفتيت المادة، فطرح الإنسان على نفسه سؤالاً بسيطاً: هل تتفتت المادة إلى ما لانهاية؟ وكان جواب بعضهم نعم وبعضهم لا، فكان ذلك مفهوم الذرة. أليست التجربة هي التي تدل على أن ذرات مادة ما شأنها شأن جمهرة من أناس يتحركون بلا هدف، فبعضها عالي الطاقة وبعضها منخفض الطاقة فلا بد أن يكون بعضها في مستوى طاقة متقارب، فيمكن بشيء من التحريض تحريك هذه المجموعة لتثير غيرها وتصبح كلها في مستوٍ واحد من الطاقة. وهذه الفكرة التي فطن إليها أينشتين هي أصل فكرة الليزر الذي ظن في البدء أنه بلا نفع، ونحن الآن نشاهد الكثير من تطبيقاته في مجالات الصناعة والطب والتعليم والاتصالات والكثير غيرها.

هل نستطيع إذن أن نقول إن الثقافة اليونانية كانت نقطة التحول من الشكل الأسطوري والوضعي المحض إلى الاستنتاجي العقلاني؟ الحقيقية، يمكن أن نقول إن في ذلك كثيراً من الحقيقة ولكن ليس الحقيقة كلها. ففترة التحول من الصورة القديمة للعلم إلى الصورة الحديثة استمرت بعدئذ طيلة العصور الوسطى ولم تبزغ شمس العلم الحديث إلا في الغرب مرة ثانية.

إن المفاهيم التي كونها الإنسان كمفهومي المكان والزمان ومفهوم القياس ومفهوم المادة، هذه كلها أمور كونها العقل بدءاً من ارتباطها بأساطير. وقد ظلت مشكلة خلق المادة مغلقة وإن كان أفلاطون وأرسطو قد اعتبرا المادة أزلية، وإن الإله الصانع صنع منها الأشياء. وقد أثيرت مسألة المكان والزمان فيما بعد وهل

(*) la naissance de la science مجموعة folio Essai دار Galimard vo L (1). p.13.

هما مخلوقان أم أزليان أيضًا. وكانت الفكرة التي خلقت أكبر الجدل ولاتزال هي فكرة اللانهاية. ولقد كان بالإمكان الاستغناء عن هذه الفكرة، ولكنها في حقيقة الأمر متغلغلة تقريبًا في كل تعميم وهكذا يبدو الفكر اليوناني متأرجحًا، فتارة يرجع الأمور إلى آلهة وتارة نراه ماديًا. على أنه في جميع الأحوال كان يتجه إلى المجردات والمحاكمات العقلية والى العموميات، أكثر بكثير من اتجاهه إلى الغيبيات. وحتى غيبيات الفيثاغوريين كانت مرتبطة بنظام عقلاني، وإن ظل هذا النظام، كان يبدو لهم أشبه بعالم ينكشف لهم من وراء الغيب.

المعايير الاجتماعية ومخاطر انتهاكها في البلدان المتخلفة

عبد الهادي عباس *

مفهوم المعيار: الحياة البشرية- كما يدل عليها الواقع- هي تفاعل وتناقض وتنازع، ومن هذا كله تنشأ المجتمعات وتنشأ الحضارة... وفي هذا السبيل الطويل تلتزم المجتمعات بإنشاء معايير اجتماعية مختلفة لتنظيم سلوك أفرادها وضبط الحياة الإجتماعية. وبما أن هذه المجتمعات هي بالدرجة الأولى إبداعات بشرية وأنها لا تنشأ وتقام مباشرة من الطبيعة بالمعنى الضيق للكلمة فهي غير خاضعة إذن تماماً لقوانين طبيعية. وإن كان هذا لا يعني انعدام وجود قوانين طبيعية يمكن تطبيقها على المجتمع: فالنشاط البشري الواعي نسبيًا يمارس في كل المجتمعات تبعًا لقواعد اجتماعية أوجدها البشر أنفسهم في مجتمعاتهم وهذه القواعد تسمى أيضاً معايير إجتماعية أو ببساطة معايير تتفق في كثير من البلدان كما تختلف في آثارها وفي مدى تطبيقها وفي مفاهيمها وتبعاً للمكان والزمان.

(*) عبد الهادي عباس: باحث من سورية، يعمل في حقل الترجمة. من ترجماته «العنف والمقدس».

طبيعي أن الإنسان يخضع للقوى الطبيعية. بيد أنه لكونه مخلوقًا واعيًا وحرًا نسبيًا، فإنه يستطيع أن يؤثر بهذه الطريقة أو تلك، وأن يتخذ هذا السلوك أو ذاك في نطاق الحرية النسبية التي تركتها له قوانين الطبيعة. وفعلاً إن ما يقوم به الإنسان بصفته كائنًا حرًا يكتسب أهميته بالنسبة للمجتمع، وبمقدار ما يتقدم هذا المجتمع أكثر وخاصة لجهة وعي الإنسان وحريته، بمقدار ما يتوجب عليه الاهتمام به، إذ أنه في هذا الميدان فقط يمكن للمجتمع أن يؤثر بواسطة معايير، كما أن المجتمع لا يدرك بدون سلوك واعٍ حر ومستقيم من جانب الإنسان المتميز عن غيره من المخلوقات، فإنه لا يوجد مجتمع بدون معايير لا سيما وأن سلوك الإنسان الذي يعيش في المجتمع هو المكون للحياة الإجتماعية وهو من حيث المبدأ محكوم بمعايير تقوده ويهتدي بها. وعلى ذلك فإن تطوير المعايير وتطور السلوك البشري متوازيان وإن السلوك يفعل بحيث تتطور المعايير، وعمل المعايير حول هذا يرمي لهدف مشابه. وبمقدار ما يكون المجتمع بسيطًا وبدائيًا أكثر بمقدار ما تكون هذه المعايير أقل تعقيدًا وتعددًا وبالعكس. بيد أن الإنسان خاضع دائمًا إلى مجموعة معايير مهما كانت بسيطة أو مخفضة، وهذه المعايير تتوجه إلى وعي الإنسان بالنتيجة والذي هو حر نسبيًا باحترامها أو انتهاكها. كما أن إمكانية الإنسان هذه تؤدي إلى نتيجة احتمالية يكون فيها الجزاء هو الوسيلة التي تتضمن تطبيق احترام المعايير وتحض الأفراد على عدم انتهاكها وتتنوع الوسيلة إلى وسائل إيجابية (مكافآت) وسلبية (عقوبات) وهذه الأخيرة هي المستعملة أكثر، حيث يكون الجزاء السلبي تحت شكل تهديد بعقاب أو بألم هو الطريقة الفعالة جدًا لإكراه الأفراد على تطبيق المعايير حتى لو أن هذا لا يمكن أن يكون النجاح حليفه دائمًا. ويمكن القول من حيث المبدأ، أن لكل معيار إجتماعي جزاء، ويفسر هذا أيضًا من واقع أن المجتمع معني بتطبيق المعايير غير أن درجة مصلحته بالنسبة لهذا التطبيق تختلف وبهذا تختلف أنواع الجزاءات (من حيث قوتها). والواقع أنه توجد حتى معايير مجردة كما أنه من جهة أخرى، لا يزال يوجد تفسيرات أخرى لوجود أو عدم وجود جزاءات، ولنوعها ولدرجة المصلحة الإجتماعية أن تتجمع في أنواع عدة قد يتفق حولها الكثيرون وقد يتنازعون بشأنها وهذا أمر طبيعي لأن المجتمع البشري لا يمكن أن يخلو من مشكلات وهذه المشكلات هي رمز حياته وشعار حركته البدائية. والمشكلة تحفز الناس على معالجتها وبهذا ينقسمون ويتصارعون. وقد توصلت البشرية في مسيرتها الطويلة إلى إقامة أنظمة للحكم مختلفة تقوم على

معايير معينة وتوصلت إلى تقرير إن أفضل هذه الأنظمة هو النظام الديمقراطي الذي يسود في البلدان الراقية في عصرنا. وفي الواقع ليست الديمقراطية إلا نظامًا يقوم في أساسه على التنازع بين الاحزاب وعلى الإعتراف بحق الاختلاف، ولكنها تضع في الوقت نفسه قواعد أو معايير واضحة وتوجد قيم متعارف عليها يتنازع الناس ضمن حدودها ومجالاتها الثابتة.

العلاقة بين المعيار والأمر المألوف:

لعبارة معيار مدلولان ينبغي التمييز بينهما حتى ولو أحدهما متصل بالآخر، فإلى جانب معناه الذي أشرنا إليه أي أنه مبدأ منظم لسلوك الإنسان، فإنه يدل أيضًا على شيء يحصل بانتظام يمثل ظاهرة أو وضعًا محددًا (معيار الإنتاج، معيار تطبيق القانون، معيار النجاح إلخ....)

وفي حين أن المدلول الأول للعبارة هو مدلول آمر أو معياري IMP´ERATIVE or NORMATIVE أي أنه يحدد ما يجب أن يكون فإن المدلول الثاني هو بياني INDICATIVE أي يحدد من هو كائن.. بيد أن هذين المدلولين مرتبطان- كما قلنا - إذ من الطبيعي أن يأمر المعيار الإجتماعي بصفته مبدأ وبصفته قاعدة للسلوك بأن يُفعل ما فعل في أكثر الحالات وبما هو طبيعي أو عادي مألوف NORMAL أن يفعل. وإذا أهمل المعيار الإجتماعي هذا، أي إذا لم يقم حسابًا للسلوك الواقعي للناس في المجتمع ولسلوكهم العادي وإذا لم يناسب ما يعتبر عادة كانه عادي في مجتمع معين، فإنه لا يمكن أن يطبق أو أن تطبيقه سوف يقتضي قدرًا كبيرًا من الإكراه، فهدفه البدئي إذن تنسيق وتوحيد السلوك الإجتماعي وتقديم وسيلة متوسطة مقبولة من الجميع. مع ذلك يجب التذكير بأن للمعايير أيضًا هدف إجراء تعديل، بمقياس ما للسلوك الواقعي ولإعطائه توجهًا محددًا، وحتى منعه أحيانًا من أن يحصل بشكل طبيعي. وعلى هذا يوجد فارق بين ما يحصل عادة وبين المعيار، حتى ولو أن الإثنين يتحدان في أكثر الحالات.

العلاقات بين المعيار والواقع:

ينبغي التنبيه بدئيًا إلى أن المعيار مشروط بحالة الواقع وإن ما يحدده المعيار كما لو أنه من الواجب أن يكون مشروطًا بما هو في الواقع R´E´ELLEMENT فحتى ولو أن المعايير تثبت ما يجب أن يكون، وحتى لو أن الإنسان يخلق المعايير بحرية، فإن هذا لا يعني بأنه يمكن وضع المعايير حسب الإرادة. وبعبارة أخرى فإن الإنسان لا يخلق المعايير بموجب إرادته ومزاجه لوحدهما وبصورة كيفية، وإنما على العكس، وحتى لو كانت هذه الإرادة حرة، يتوجب هنا كما في أي مكان آخر أن تكون مفهومة كحرية تصطدم بضرورات وليس كتحكم خالص.

يمكن للمعايير فقط، أن تفرض على الناس أن يضعوا ما هو ممكن حقًا في وضع ملموس ومعين ولا غير ذلك. فلا يمكن توجيه الأوامر للناس بأن يفعلوا ما هو مستحيل في الواقع سواء أتعلق الأمر باستحالة إجتماعية أم باستحالة ظاهرة. وستبقى هذه المعايير حروفًا ميتة وستكون لغوًا لأنها غير قابلة لتؤثر على السلوك البشري. بيد أن للمعايير من جهة أخرى، وكما رأينا- هدفها في التأثير على الواقع وأن تصنِّعه، وقد تتوصل إلى ذلك في بعض المقاييس، وبدون المعايير سيكون الواقع، أو السلوك البشري، شيئًا آخر... ويعني هذا أنه يوجد (بعض الميادين) في الحياة الإجتماعية التي هي حرة نسبيًا وفيها يستطيع المعيار أن يؤثر ويصبح غير مقبول عقلاً عندما يتجاوز الحدود، وعلى هذا يتوجب على من يشتغلون بشؤون المعايير أن لا يفعلوا بحيث يكون المعيار مستحيلاً أو غير معقول. كما يجب عدم نسيان أنه يوجد في تكوين المعايير عنصران أساسيان أحدهما موضوعي والآخر شخصي، فالعنصر الموضوعي هو الواقع القائم الذي يساهم فيه الأفراد وحرية إرادتهم وحرية إبداعهم وحرية سلوكهم. وهذه العناصر الموضوعية تحدد (هامش الحرية) في النطاق الذي يستطيع فيه الإنسان الحركة لاختيار أهدافه. والعنصر الشخصي الذي يقوم على وعي الإنسان وهو في الواقع يمكن أن يكون متأخرًا عن العنصر الموضوعي، أو على العكس يسبقه (مع أن هذا التأخر وهذا التقدم هو نتيجة لواقع معين وإنهما مشروطان موضوعيًا). فدور الإرادة والوعي البشري هو بإعطاء منظور أمين للواقع، وبوضع أهداف ومعايير كذلك، والتي تتناسب مع واقع معين وهكذا فإن الإنسان حتى ولو أنه مشروط ومحدد بالواقع، يصبح عنصرًا واعيًا وفاعلاً على مستوى الواقع، ومستمرًا بتصنيع هذا الواقع لإكماله وباحثًا لإدراك أهدافه.

وعلى هذا يتوجب بصدد كل معيار تمييز عنصره الشخصي الإرادي الذي هو إبداع الإنسان عن أساسه الموضوعي الذي هو واقع معطى يصدر عنه ويسعى لتعديله، وكذلك يحسن أن يؤخذ في الحسبان عدم الإقتران الإحتمالي لهذين العنصرين الأمر الذي يجدر بالمعايير التي لا تتناسب مع الواقع أن تكون عرضة للانتقاد والإبدال بغيرها أن يتمتع الإنسان بالحرية، أو أن يعطي أهدافًا لعمله وأن يخلق معايير بهدف الوصول إليها. كل هذا لا يعارض إذن فرضية وجود قوانين إجتماعية متعايشة مع هذه الحرية فالواقع الإجتماعي بصفته عنصرًا من الطبيعة يتطور كذلك تبعًا لبعض القوانين المحددة موضوعيًا. وحرية الإنسان أو ما يفعله تبعًا لأهداف ومعايير، كل هذا يشكل أيضًا

جزءاً من هذه الشروط الموضوعية ولبعض القوانين الإجتماعية التاريخية. ولا تستطيع أية إرادة أو معيار تغيير هذه القوانين بالنسبة للمنطق السليم الذي يتضمنها وبصفتها عوامل له، والإنسان هو أيضاً عامل (طبيعي) في النطاق المحكوم بهذه القوانين، ولهذا فإن تثبيت المعايير وتحديد مضمونها خاضع لعدد من القوانين الإجتماعية المحددة والمؤثرة والمشروطة في أساسها بالوضع الإجتماعي للإنسان أو بالمكان الذي يشغله في عملية الإنتاج المادي، وفي هذا المعنى فإن المجتمع نفسه في مجموعه وبخاصة المعايير الإجتماعية يمثل عنصراً من الطبيعة محكوماً بالقوانين الإجتماعية العامة حيث تظهر بطريقة مميزة. وهذا التمييز للقوانين الإجتماعية التاريخية هو مسألة معقدة جداً ومثيرة للإهتمام والتي ينشغل بها العلم العام للمجتمع (السوسيولوجيا)، ولا يكفي القول هنا إن هذه القوانين هي الشرط المسبق الضروري لوجود علم الإجتماع، وإن الذين لا يقبلون وجودها لن يستطيعوا إنشاء علم للمجتمع وبعبارة أخرى إنهم ينكرون إمكانية علم من هذا النوع.

فئات المعايير:

أهداف المجتمع عديدة ومتنوعة، ولا بد له في إدراكها من إنشاء تنوع كبير في المعايير التي تقوم عليها، ويستحيل هنا إعطاء ولو صورة تقريبية عن مختلف أنواع هذه المعايير التي ليست في الواقع من نطاق نظرية الحق وإنما تدخل في نظام علم الإجتماع. وفي هذا الصدد يمكن القول إن المعايير الأكثر عمومية تقسم مبدئيًا بين مجموعتين كبيرتين هما:

١- المعايير التقنية ٢- المعايير الإجتماعية، ويتميز هذان النوعان من المعايير حسب الوسائل المعتمدة لدفع الناس لتطبيقها، بيد أنه يوجد معايير يسلكها الإنسان تجاه الطبيعة بصورة خاصة لإدراك هدف تقني أي يتطلع للتغيير بدئيًا وسط الطبيعة التي تحيط به ويهمه هذا التغيير ببعض الترخيات، أما المعايير الإجتماعية بالمعنى الضيق للكلمة، فهي معايير تتعلق بسلوك الإنسان تجاه أعضاء المجتمع الآخرين أي سلوكه الإجتماعي الذي ينبغي له الوصول إلى مركز اجتماعي يعتبره المجتمع المبدع للمعيار نافعاً ومفيداً لهذا المجتمع، ولهذا يمكن لهذه المعايير أن تسمى قواعد REGLES أو مبادئ PRINCIPES إجتماعية. وبالتالي فإن مصطلح المعيار الإجتماعي لن يتعلق إلا بالنوع الثاني من المعيار حصراً.

هذا ويجدر القول إن المعايير التقنية لا تتطلب من حيث التطبيق أي جزاء، فالإنسان سوف يطبقها أو يمتنع عن تطبيقها حسب إرادته، فقد يلجأ لتطبيقها

عندما يقدر أن هذا سيكون مفيداً له أي عندما سيكون التغيير الحاصل بتطبيق المعيار معتبراً من قبله كهدف منشود وعندما سيضفي عليه بعض القيمة. وكما أن المجتمع ليس مهتماً مباشرة في تطبيق الناس لهذه المعايير التي لم يتعودوا على تطبيقها. فإنه لا توجد نصوص ترتب جزاء تجاه أولئك الذين ينتهكون هذه المعايير، ولكن طالما يوجد هنالك توافق كامل بين مصالح المجتمع ومصالح الفرد وإن من مصلحتها المشتركة احترام المعايير التقنية فإنه لا يوجد أي تعارض يمكن أن يتولد بينهما، وطالما أن المعايير التقنية هي في الواقع موجهة للفرد تظهر له كيف يتوجب عليه أن يتصرف فهي تشكل بالنسبة له عوناً من جانب المجتمع وليس أمراً.

أما المعايير الإجتماعية فهي من حيث النتيجة معايير تحمي قبل كل شيء المصالح الإجتماعية، أي بدئياً مصالح المجتمع الذي يخلق هذه المعايير وليس مصالح الأفراد المخصصة لهم وعندما يقال هذا فإن المقصود معرفة هذا جيداً، بمعنى أن هذه المصلحة الإجتماعية ليست بالضرورة مصلحة المجتمع في مجمله بالمعنى الصحيح للعبارة أي مصلحة أعضاء المجتمع كافة بل إنها غالباً مصلحة جزء من المجتمع أي الصفوة أو الجزء المسيطر.

بيد أنه حتى عندما تفصح المعايير فعلاً عن مصلحة كل المجتمع، فإن الجزاء يكون ضرورياً لها. ومما يلاحظ بوضوح أن الإنسان في أغلب الحالات بل وكقاعدة عامة يعاني من تجاذبه مصالح متنوعة. فعلى سبيل المثال إن مصلحة الإنسان في أن يعمل تتعارض مع مصلحته في الإستسلام للكسل، وفي العادة تحصل النزعات بين مصالح من نوع أعلى مع مصالح من نوع أدنى وبين خير وشر، وبين ما يرفع الإنسان وما يضعه وكما يقال بين السلطة السماوية والسلطة الأرضية، وكما أن الخير هو ما يجعل الإنسان أكثر إنسانية أي ما يساهم برفعه فوق الحيوان ويجعله يسود الطبيعة والمجتمع وذاته أي حريته، فإن الشر هو العكس، فمحصلة المجتمع من حيث المبدأ، أن يكون الإنسان جيداً أن يكون إنساناً بأقصى ما يمكن إذ إن تقدم كل مجتمع ليس شيئاً آخر سوى هذا بكل دقة المكون لتشجيع وتحقيق أنسنة الإنسان. ولهذا يصادق المجتمع- من حيث المبدأ- على المعايير التي تفرض على الإنسان أن يفعل ما هو خير وبدون أن يتركه يمضي في قبول إجراءات الشر الملازمة له. وعلى هذا يمكن للجزاءات أن تكون عاملاً في إمالة الميزان لفائدة المصالح الحقيقية للإنسان وليس لمصالحه الظاهرة، ويمكن للجزاءات أن تكون إذن الوسيلة لضمان تطبيق المعايير حتى في الحين الذي لا يوجد فيه واقعياً نزاع مصالح بين

المجتمع والإنسان. ومن هنا يصح الجزاء بأن يكون الوسيلة الأساسية الرسمية لتمييز المعايير التقنية عن المعايير الإجتماعية بالمعنى الدقيق للعبارة وفي هذا يمكن القول مجدداً إن المعايير التقنية ليست ثمرة إرادة أو تعبير عن مصلحة خاصة.

إنها الإنعكاس للقوانين الطبيعية القائمة موضوعياً ولها خاصية موضوعية تجاه الفرد في حين أن المعايير الإجتماعية هي الترجمة لإرادة معينة وإبداع الإنسان أو المجتمع وبالنتيجة ليس لهذه المعايير موضوعية المعايير التقنية إنها لا تمثل بالنسبة للفرد توجيهات DES DIRCTIVES وإنما هي أوامر ORDRES صادرة عن إرادة خارجية، إذن لا يعود للفرد أن يقرر لوحده فيما إذا كان سيحترم المعيار الإجتماعي أم لا. كما هو الشأن في المعايير التقنية بل يفرض عليه احترام المعايير الإجتماعية أي أنه إذا لم يفعل فإن جزاءات متنوعة سوف تفرض عليه لانتهاكه هذه المعايير. هذا وليس هنالك ما يحول أن يعتبر المجتمع مصلحة تتحقق أحياناً في اعتبار المعايير التقنية واجبة الإحترام. وعندئذ يمكن تحويل المعايير التقنية إلى معايير تطبق جزاءات على عدم مراعاتها.

مصدر المعايير:

ذكرنا أن المجتمع هو الذي يخلق المعايير ولكن هذا صحيح فقط بصورة عامة. إذ من الواضح أن المعايير الإجتماعية توجد في الأشكال الإجتماعية كافة، ولهذا الإعتبار يمكن أن يميز إجمالاً بين نوعين من المعايير: بعضها منشأ من قبل المجتمع في جملته والبعض الآخر صادر عن جماعات اجتماعية متنوعة قد تكون ضيقة أوأكثر اتساعاً من المجتمع المفهوم في المعنى المذكور. وتطبق المعايير الأولى على المجتمع برمته. والأخرى لا تتعلق إلا ببعض شرائحه (على سبيل المثال: وحدات الإنتاج، المشاريع، كل واحد من الكيانات الجغرافية، كل مهنة إلخ....) أو جماعات تضم عدة مجتمعات (على سبيل المثال، القانون الدولي يتعلق بجماعات من هذا النوع الشاملة) ويوجد الكثير من النماذج وأصناف المعايير بمقدار ما يوجد من جماعات. فكل جماعة تنشئ معاييرها، لأنها لا تستطيع البقاء بدونها، هذا ولا بد من الإشارة إلى أن العلاقات بين المعايير الأكثر عمومية والأكثر تمييزاً هي أيضاً متغيرة....

اسلوب تكوين المعايير:

يوجد طريقتان أساسيتان لإعداد المعايير: ١- التكوين العفوي غير المنظم ٢- التكوين الواعي الإرادي. وأول هاتين الطريقتين من التكوين هو ما تعرفه في العادة الجماعات غير المنظمة أو غير

المنظمة جيداً، فهنا تعد القاعدة الإجتماعية ببطء متطلبة الكثير من الوقت، ومفروضة عادةً بقوة التقليد كالعرف والعادة. وحتى لو أن تكوينها بطيء فإن لهذه المعايير ميزتها الهامة وهي أنها منذ تكوينها وانطلاقًا من تجربة طويلة تؤخذ كل الظروف التي ينبغي أن تكون ملحوظة بعين الإعتبار ولهذا فإن أمدها طويل جداً. وإن المحذور الذي تقدم هذه المعايير واضح يتلخص في بطء التكوين وفي محافظيتها CONSERVATISME.

أما التكوين الإرادي فإن العملية هنا مختصرة حيث تتدخل فيه واعية لإنشاء هذه المعايير، وهذا تقنيًا أكثر كمالاً، وفي العادة إن هذه المعايير ليس لها على الأغلب السلطة التي تمنحها تكوينًا غير منظم وعفوي وتنشئ مكانه الطبقة الإجتماعية نفسها بطريقة مختلفة وغير منظمة معايير تنسجم مع طبيعتها وبذات الطريقة التي تعيشها وهكذا نجد في كثير من المجتمعات أعرافًا وعادات يطبقها الناس بما يطبقون به من قوة القوانين التي تسنها الدولة ومثال ذلك الأعراف القبلية المتوارثة من قبل الإسلام حول عدم توريث المرأة والتي لا تزال تطبق في بعض المجتمعات الإسلامية رغم وجود قوانين وأحكام شرعية ودينية رافضة لهذة الأعراف.

إن المعايير الصادرة من قبل الدولة أو التنظيمات الإجتماعية العديدة الأخرى هي مثال نموذجي للإنشاء الواعي لها، أما فيما يخص الأعراف فهي المثال النموذجي للإنشاء العفوي والمختلط أما بالنسبة لمعرفة أي طريقة تغلب، فإن ذلك يتعلق بدرجة الوعي الذي يكون للأفراد، فهم إما أن يعدوا بوعي كل معيار إجتماعي محددين الأجهزة والأصول لتنفيذها، وإما أنهم ينشئون معايير بطريقة غير منظمة، وبمقدار ما تتطور الجماعات والحاجات والمجتمعات بمقدار ما ينظم الناس حياتهم الإجتماعية الخاصة والعامة بوعي أكثر. وتجدر الإشارة إلى أن المعايير التي تنشأ بطريقة غير منتظمة تكون مصاغة في العادة بطريقة غير دقيقة خاصة وأنها غير مكتوبة ومتنقلة شفاها من جيل لآخر، وعلى العكس فإن المعايير المنشأة بوعي تكون دقيقة وهي من حيث المبدأ مكتوبة، الأمر الذي يزيد في قيمتها.

الجزاءات:

جزاءات المعايير متنوعة جدًا ويمكن تقسيمها إلى مجموعتين رئيسيتين: تلك التي تعتمد على الإكراه المادي وتنطلق من الأكثر خفة (السخرية مثلاً) حتى المقاطعة الإجتماعية وعزل منتهك المعيار عن كل تعامل اجتماعي. وفي الواقع إن الجزاء يتعلق بدئيًا بمحتوى المعيار وبأهميته في المجتمع. وتتعلق طبيعة الجزاء بنوع

العلاقات الإجتماعية التي يحكمها المعيار فعلى سبيل المثال: إن المعيار الإجتماعي الذي بموجبه ينبغي على الزوجين أن يتحابا لا يمكن أن يجازى عليه بالقوة المادية لأن الإكراه لا يمكن أن يوصل إلى الحب. وكذلك الأمر في العلاقات فاستعمال القوة المادية لمجازات ارتفاع الأسعار التي تتجاوز مستوى معينًا هو على الأغلب غير فعال وفيما يتعلق بالجزاءات التي لا تتكون في استعمال الإكراه المادي فهي متعددة وتختلف تبعًا لعوامل متعددة ويمكن للجزاءات أن تكون غالبًا مرتبة وحتى أنه يمكن معًا تطبيق عدة جزاءات لجرم واحد.

مضمون المعايير:

يمكن القول أن المعايير تتميز حسب محتواها وقطاع الحياة الإجتماعية ونوع العلاقات الإجتماعية التي تحكمها، وهكذا على سبيل المثال توجد معايير اقتصادية وأخلاقية و أيضًا دينية إلخ... ويوجد الكثير من أنواع المعايير بمقدار أنواع العلاقات الإجتماعية أو النشاطات اللازم تنظيمها وهذا التمييز هو الأكثر أهمية. فكل معيار مناسب لمادته- أي العلاقات التي ينظمها، ومن الواضح أن المعايير المعنية بتنظيم علاقة ما لم تصنع من أجل علاقات أخرى. وكل هذه التمييزات هي في الواقع فوارق شكلية خارجية تتبع بصورة خاصة من فارق المحتوى، فالمعايير المالكة لمثل هذا المحتوى أي التي تنظم نوعًا من العلاقات تملك في العادة ذات الخصائص الخارجية فلها نفس المنشئ ونفس طريقة الإنشاء ونفس الجزاء..... بيد أنه من المعلوم أن هذا الإرتباط ليس إلزاميًا أن يكون كاملاً كذلك فإن التوافق بين المضمون والشكل بصورة عامة ليس مطلقًا. فالمعايير التي لها ذات الموضوع أي المتعلقة بالعلاقة الإجتماعية نفسها يمكن أن تقدم بعض الفوارق الخارجية لأن هذه الفوارق لا تتعلق فقط وبصورة حصرية بموضوع المعايير وإنما بعوامل عديدة أخرى وهذه المسألة معقدة جدًا وتتعلق بتحليل سطحي لكل واحد من أنواع المعايير الإجتماعية دون أن تكون هنالك مسألة لإعادة جمعها بشكل ملموس (مثلاً إعادة تقسيمها بين الأصناف والقانون والعرف ....إلخ) ويمكن استخدام هذا لإعطاء فكرة عن جملة تعدد المعايير الإجتماعية وعن تنوع العناصر التي تضمها وكذلك أيضًا تعدد العوامل الإجتماعية التي تؤثر عليها بطريقة أو بأخرى وفي هذا يتشابك مفهوم الحق بأنواع رئيسية من المعايير الإجتماعية.

ومع ملاحظة الخصائص المتنوعة يمكن التمييز أساسًا بين ثلاثة أنواع من المعايير: فالنوع الأول الأقل تطورًا والأكثر

بساطة شكل من تلك التي تتكون بطريقة غير منظمة وغير دقيقة وهي صادرة عن الجمهور الإجتماعي غير المنظم في فترة عملية طويلة، وهي تطبق من جمهور إجتماعي غير منظم بذاته وليست الجزاءات فيها مثبتة مسبقًا ولكنها نابعة من انعكاسات عفوية للجمهور غير المنظم عند انتهاك المعيار. ويضم النوع الثاني المعايير المقررة بطريقة دقيقة وفي مرة واحدة وغالبًا بالكتابة وهي صادرة عن كتلة اجتماعية منظمة أو انها مقررة من قبل بعض الأجهزة وباسم الجماعة برمتها ويفسح انتهاكها مجالاً لتطبيق جزاءات من قبل هذه الأجهزة عينها هي أيضًا منصوص عليها مسبقًا وهذه الأجهزة نفسها هي التي تطبق هذه المعايير أو تنظم تطبيقها وأخيرًا يأتي الصنف الثالث من المعايير المشكلة من تلك التي تكون مرتبطة بالدولة محددة بدقة وينظم أمر تطبيقها بوضوح ويجازى على انتهاكها وهي في التحليل الأخير في التطبيق مكونة للإكراه المادي والقوة على الأفراد.

اختلال القيم والمعايير:

بقدر ما تكون المجتمعات منتظمة ومتناسقة وقوية ومتقدمة بمقدار ما ترتبط بالقيم والمعايير السامية التي يقوم عليها بنيان المجتمع، وقد تتردى المجتمعات أحيانًا إلى حالة ما يسمى باللامعيارية ANOMIE والتي تعني حسب قواميس علم الإجتماع انعدام القانون أو انعدام الخطة أو انعدام الثقة أو تعني الشك. وهي عندما يستعملها المتخصصون في العلوم الإجتماعية يشيرون إلى خاصية تتعلق بالبناء الإجتماعي أو في أحد الأنظمة التي يتركب منها وليست الحالة ذهنية. إنها تعبر عن انهيار المعايير الإجتماعية التي تحكم السلوك، كما تعبر أيضًا عن ضعف التماسك الإجتماعي. وعندما تنتشر حالة اللامعيارية بشكل واسع بين أعضاء المجتمع، تفقد القواعد التي تحكم فيه معقولها أو قوتها. ويعتبر معدل اللامعيارية عاليًا على مستوى النظام الإجتماعي عندما يسود المجتمع نقص في الإجماع على المعايير وعندما تسوده علاقات تقوم على الشك والإنحراف وتدني حالة الأمان والإبتعاد عن المشروعية في التعامل، وفي هذا تشكل اللامعيارية أزمة اجتماعية عامة لا تخص جماعة محدودة من أعضاء المجتمع وتعبر هذه الحالة عن اختلال التركيب الذي يؤدي إلى حالة من حالات غياب النظام أو القانون وإلى افتقار مفهوم السلوك إلى المعيار أو القاعدة التي يمكن بها وبناء عليها قياس أو تمييز السلوك السوي من السلوك غير السوي. وعندما تعم اللامعيارية مجتمعًا ما فإن العلاقات والقيم الإجتماعية ينتابها الصراع والتناقض وتصبح المتطلبات والواجبات

الإجتماعية التي يصادفها الفرد في حياته اليومية متناقضة وبهذا المعنى تخص اللامعيارية البناء الإجتماعي وتظهر من خلال العلاقات الإجتماعية التي تعوزها القيم. وقد بحث العديد من علماء الإجتماع ظاهرة اللامعيارية التي يبرز فيها السلوك المنحرف استجابة عادية للمواقف الإجتماعية السائدة. هذا وقد حاول البعض من علماء الإجتماع الإشارة إلى العوامل الكثيرة التي أدت في بعض المجتمعات إلى اللامعيارية وكان أهم هذه العوامل في رأيهم:

١- سرعة التغير الإجتماعي الذي شمل نسق البناء الإجتماعي كما شمل النسق الثقافي، فالتطور الثقافي مثلاً يتطلب تغييرًا في القيم فكل منتجات الصناعة الحديثة كانت عاملاً هامًا من عوامل التغيير في القيم والمعايير الإجتماعية وأدى ذلك إلى ظهور قيم جديدة وتحوير قيم قديمة للتعامل مع أنماط سلوكية جديدة. وقد يأخذ التغيير في مجال القيم شكلاً سريعًا تفوق سرعته مقدرة تكيف الفرد.

٢- رافقت مراحل التغيير الإجتماعي السريع هجرة واسعة من الريف في اتجاه المدينة التي لم تكن مستعدة في أغلب الأحيان لكمية المهاجرين الجدد خصوصًا في مختلف مجالات الخدمات كالسكن والتعليم والصحة والمواصلات مما أدى إلى ظهور مشكلات كثيرة مثل الإزدحام الشديد في الطرق وفي السكن وفي المدارس وارتفاع معدلات الجريمة وجنوح الأحداث وقاد هذا بطريق مباشر أو غير مباشر إلى ضعف التقاليد والأعراف وضعف الإرتباط الإجتماعي على مستوى الأسرة وعلى مستوى الجماعة الأكبر وضعف أو تلاشي دورالكبار في المحافظة على استمرار احترام القيم والمعايير.

٣- أثر التغيير الإجتماعي وخصوصًا السريع على وظائف الأسرة حيث خرجت الأم هي الأخرى إلى العمل خارج المنزل وطالت ساعات عمل الرجل وتباعد مقر عمله عن مقر سكناه وانشغل الوالدان بالجري وراء كسب المال لمواجهة أعباء المدينة في المجتمع الحديث وأعباء الحياة في المجتمع الحديث الكثيرة، وهي أعباء آنية وأخرى لها علاقة بالمستقبل وجميعها في حاجة إلى المال وقد ضعفت رقابة الأبوين في التنشئة والتربية وفي تعليم الصغار القيم الثقافية الرئيسة وأخذت مؤسسات اجتماعية أخرى بعض وظائف الأسرة، وقد تعددت هذه المؤسسات والجهات التي تشترك في عملية التنشئة الإجتماعية ولا يعني هذا بالضرورة وجود تنسيق بينها بل قد يعني الكثير من الخلافات ومن التضارب مما يؤدي إلى

وقوع الصغير فريسة لحالة من عدم الوضوح فيما يتعلق بالقيم والمعايير.

٤- نمو الاستهلاك الذي أصبح من صفات المجتمع الحديث، ساعد على ظهور قيم جديدة نمت على التوسع في الاستهلاك وتزين طرقه، ورسخت قيمًا تحث على كسب المال بكثرة ليتمكن الفرد من الشراء والاقتناء. وعندما يتم التأكيد بقوة على كسب المال ولا يصاحبه التأكيد وبنفس القوة على أن يتم بالأساليب المعيارية وأن يرتبط به نظام صارم للضرب وبشدة على كل مخالف بغض النظر عن موقعه الإجتماعي، قد يكثر عندئذ عدد الذين يستسهلون الطرق ويختارون أقصرها حتى لو لم تكن شرعية. أو لا تحظى باحترام الملتزمين بالقيم الثقافية وبهذا تنامت حالات شاذة تعرفها المجتمعات المتخلفة مثل السمسرة والوساطة والتهريب والتحايل على القوانين وغيرها من الأنماط التي لا تحتاج إلى مجهود كبير ولا إلى التسلح بقدرات علمية أو فنية.

مظاهر اللامعيارية أو اختلال القيم:

تصلح اللامعيارية لتفسير مجال واسع من أنماط السلوك المنحرف وأبرز ما تتجلى فيه هذه اللامعيارية في المجتمعات المتخلفة المظاهر التالية:

١- تردي نظام التعليم ونمو الفساد والغش: منذ بداية فترة التكوين الأولى للإنسان في المدرسة يجد الطالب أن النجاح في الامتحان شرط أساسي بين مراحل التعليم والوصول إلى الهدف وهو الحصول على شهادة من الشهادات وهذه القاعدة العامة مطبقة في جميع مراحل التعليم فالإمتحان هو السبيل الوحيد المعترف به للتقدم نحو الهدف، وفي هذا يتعرض الطالب لضغوطات النجاح وللتفوق ليضمن الإنتقال إلى مراحل أعلى، وتأتي الضغوطات من مصادر متعددة مثل الأسرة والرغبة الداخلية وجماعة الأصدقاء وأفراد آخرين والأقارب. ومع كل التسهيلات التي توفرها الدولة تواجه الطالب عقبات كثيرة تعرقل تعلمه للمادة يرجع بعضها لطبيعة المادة نفسها أو المقدرة العقلية للطالب أو لدور المدرس أو لدور المدرسة أو لهوايات الطالب. لكن يظل النجاح والتفوق في ذهن الجميع ويظل هنالك طلاب لا يستطيعون الوصول إليه عبر المشروعية وينتشر نمط سلوكي يخالف القيم والمعايير المتعلقة بالسبل المشروعة ويمر عبر طريق يعرف بطريق الغش في الإمتحانات ولهذا الطريق الأخير قيم ومعايير خاصة به. وقد انتشرت ظاهرة تبرر الغش في الامتحانات أو التغاضي عنه أو التسامح مع مرتكبيه بين شريحة كبيرة في المجتمع تشمل طلابًا وأولياء أمور ومسؤولين عن العملية

التعليمية وعاملين في قطاعات عمل قد تستغل في تسهيل عمليات الغش مثل محلات الطبع والنسخ والتصوير.. ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إنه أصبح معروفًا على أعلى مستويات التعليم في الجامعات سلوك سبل الرشوة لبعض الأساتذة لإنجاح الطلاب في موادهم. إن سيادة هذه الروح المشجعة لنمط السلوك هذا لا تبرز فجأة كما لا تبرز من فراغ بل لهذا علاقة بما يجري في المجتمع الكبير وترتبط بطبيعة المرحلة التي يمر بها والتي يمكن وصفها بأنها مرحلة تغير إجتماعي سريع. وإذا كان لا يزال هنالك عقوبات تقرر ضد من يضبط متلبسًا بسلوك الغش لكنه يوجد ما يؤكد على أنه في حالات كثيرة وخصوصًا في امتحانات الشهادات العامة يتعاون عدد كبير من المسؤولين عن العملية التعليمية لتسهيل عملية الغش على نطاق واسع ويشترك في هذه العملية المراقبون على الإمتحانات أنفسهم وإدارة المدرسة وبعض المدرسين وتؤدي هذه العملية إلى نجاح عدد ممن لا يستحق النجاح وحصولهم على درجات عالية ودخولهم الكليات الجامعية التي لا يستحقونها وهنا لا بد من مراحل غش جديدة أصبحت معروفة. وغالبًا ما يبرر المشاركون في عمليات الغش بمقولة إن الجميع يقوم بهذا العمل أو أن هذا عمل من نوع تقديم المساعدة للغير أو أن الإمتحانات صعبة وفوق طاقة الطلاب إلى آخر ما هنالك من تبريرات تؤدي كلها إلى اللامعيارية وإلى اختلال القيم في المجتمع.

٢- وعند ما ينهي الطالب دراسته ويحاول البحث عن عمل يصطدم أيضًا بانعدام المعايير في الوصول إلى عمل مناسب ولذلك يضطر إلى سلوك الأساليب الملتوية للحصول على عمل له، وفي هذا يرى أن أقرانه من أصحاب الحظوة وممن لم يكونوا أحسن منه في مرحلة الدراسة قد تبوأوا المراكز الرئيسية الحساسة، وكثيرًا ما تتدخل الوسائط والمحسوبيات بل وحتى الرشوة في الوصول إلى عمل ضمن جهاز الدولة المسيطرة على كل مرافق الحياة الإقتصادية وكل هذا يساهم في إرساء اللامعيارية واعتبار انعدام المعايير هو الأساس المعتمد.

٣- وفي الحياة الإجتماعية العامة وفي الحياة الإقتصادية تتجلى اللامعيارية على أوسع نطاق ففي المؤسسات الرسمية وفي أجهزة الدولة أصبحت الرشوة هي الأساس لحل عقدة الروتين وللوصول إلى خدمات الدولة بدءًا من الحصول على هوية شخصية وانتهاء بسلوك الطريق القضائي للمطالبة بحق ما، وفي هذا الشأن أصبح ينظر إلى الموظف الملتزم بحد أدنى من معايير السلوك الأخلاقية وكأنه انسان خارج العصر وأبله بليد، يرافق كل هذا

تدني مستويات الدخول والرواتب المقررة للموظفين بحيث ينعدم التوازن بين متطلبات الحياة الأساسية وبين كمية هذه الرواتب وكان هذا من العوامل والمؤثرات الكبيرة في اللامعيارية وفي نمو المظاهر الإجتماعية المرضية التي أصبحت تتحكم في كل مرافق الحياة.

٤- يواكب كل هذا ويعبر عنه أبلغ تعبير مصطلح الفساد الذي هو في واقعه تعبير شامل عن سيادة اللامعيارية وتحكمها في المجتمع وفي معاييره التي يقوم عليها وبحيث أصبح الفساد أمرًا بنيويامن صميم الحياة وما مظاهر الثراء غير المشروع والإنفاق الداعر والهدر الملحوظ في اقتصاد الدولة وتحكم صفوة صغيرة في الإقتصاد وغيره إلا نماذج عن انهيار القيم وتردي المعايير الإجتماعية وازدواجيتها.

إن إقامة القيم والمعايير الإجتماعية والتمسك بها وتطبيقها بكل دقة هي من أهم الضرورات في كل مجتمع حتى يتاح له جو الإستقرار الحقيقي لمواصلة مسيرة الحضارة وليس الإستقرار الزائف المبني على القمع والرعب والتسلط.

إن الوعظ والمهرجان والدعاية الخارجة على الواقع القائم لا تكفي ولا تفيد مطلقًا في إرساء المعايير الحقيقية التي يقوم عليها المجتمع وبها ينمو ويتطور، بل إن العبرة كل العبرة في التطبيق العملي وفي السهر على احترام المعايير في كل الميادين، فطبع شعارات على المكاتب والجدران عن تأثيم جريمة الرشوة مثلاً لم يمنع هذه الجريمة من أن تمضي في طريقها على قدم وساق، وأن تمارس علنا وتصبح الوسيلة الوحيدة لحل مشاكل المواطنين، وإن الحفلات والمهرجانات التي تقام وتنفق في سبيلها الأموال الطائلة لم تحقق حماية الملك العام وتطويره. وإذا كان كبار الساسة يعلنون في خطبهم صباح مساء أن استغلال الوسائل الحكومية لصالح الأغراض الفردية خيانة في حق الشعب والدولة. فإن مثل هذه الخطب الهوائية لم تحقق شيئًا عمليًا طالما أن الشعب يعرف دائمًا أن فشل المشروعات العامة في تحقيق أهدافها كان بسبب أن ميزانيتها المقررة تأخذ طريقها إلى جيوب المسؤولين القائمين بأمر هذه المشروعات بدلاً من إنفاقها في مكانها الصحيح، وهذا ما يلاحظه كل متأمل في المجتمعات المتخلفة قاطبة حيث اختفت المعايير والقيم من الحياة القومية وخفتت بل تلاشت جهود الإصلاح على قلتها وباءت كل الوسائل المعلنة كلاميًا بالفشل الذريع.

إن بناء الإنسان على معايير الفضيلة والأخلاق والوطنية هو الأساس في كل نهضة عرفتها الشعوب قديمًا وحديثًا، وفي

هذا قال المهاتما غاندي: «إن المعلومات العلمية والكشوف سوف تزيد من شراهة الإنسان، في حين أن الإنسان هو الشيء الأهم من كل الأشياء» فإذا كان الشعب يخضع للبرامج التقدمية فإن عناصر التقدم وهي رأس المال والخبرة الفنية لا تجدي نفعًا في مجتمع يسوده الفراغ السياسي والحضاري وفي مجتمع لا تكون فيه الصفوة التي تمارس السلطة هي القدوة المثلى في تطبيق المعايير السليمة تطبيقًا صارمًا على نفسها أولاً وفي المجتمع ثانيًا، وأن تكون خاضعة للرقابة أو المعارضة لأن الإستئثار والطغيان لا بد من ظهورهما على يد كل حاكم يترك في وسط الحكم من غير رقيب أو معارض، فمنطق الحق المطلق القديم الذي يحتكره السلطان لم يعد يأتلف مع منطق الحياة ومع منطق الديمقراطية، التي تنادي بها شعوب الدنيا والتي تقوم في محصلتها على دعائم الأمن وحرية الفكر والشفافية وحق الإختلاف وسيادة القانون.

النظريات الموحدة في الفيزياء

د. جهاد ملحم ❖

يمكن للمرء أن يستبين الحقيقة بفضل جمالها وبساطتها.

«ريتشارد فاينمان»

يلتمس العلماء الجمال والبساطة في نظرياتهم، لأن الطبيعة أقل تعقيداً بكثير مما يبدو في ظاهرها.

«ستيفان واينبرغ»

(❖) د. جهاد ملحم: باحث من سورية، أستاذ في قسم الفيزياء، بكلية العلوم، جامعة تشرين.

أحد أهم التطورات الواعدة في الفيزياء النظرية المعاصرة هو تعبيد الطريق لمصاهرة جديدة بين الفيزيائيين الكموميين، الذين يدرسون العمليات دون الذرّية، وبين علماء الكون الأولي، الذين يحاولون فهم ما حصل خلال الانفجار الأعظم، عندما كانت جميع الحوادث دون السوية الذرية. يستعرض هذا المقال، المأخوذ من كتاب العصر القادم في العلم لمؤلفه تايموثي فيرّيس (الصادر عام ١٩٩١)، بأسلوب رفيع المستوى مراحل تطور نظريات توحيد القوى في قوة واحدة.

منذ فجر التاريخ، لا يزال الإنسان يفكر مليًا في لغز نشأة الكون وبنيته. لكن التأمل، على كل حال، لم يكسب الإنسان الكثير من النجاح. ذلك أنه في غياب الحقائق الصلبة، لم يُفضِ التأمل الفكري الخالص في تنوير العقل حول الكون بما لا يتعدّى تشغيل المصباح، وتسليط الضوء على الأفكار القديمة لدينا حول السماء دون أن يُعَلِّمَنا أفكارًا جديدة. فقد تجلى ذلك إلى حد كبير من خلال التأمل الروحي المتحرر من الأغلال بين السومريين القدامى، الذين عاشوا كما رغبوا في بلاد ما بين النهرين، حين عزوا عملية الخلق إلى نوع من المباريات المريرة في المصارعة بين الآلهة. كما تجلى ذلك أيضًا بين المسيحيين الأوائل من خلال افتتانهم بالفردوس، حين نسبوا إلى الملائكة مهمة دفع الكواكب في مداراتها عبر السماء. لا تخلو هذه الأفكار من سحرها الخاص بها، ولكنها تخبرنا الكثير حول أنفسنا أكثر مما تخبرنا عن العالم الخارجي.

مع التطور النسبي الحاصل في نمو المعارف البشرية، اتخذ العلم طريقًا أقل طموحًا؛ عندما مال العلماء إلى عدم إبداء الرأي في المسائل الكبيرة والتحول بدلاً من ذلك إلى المسائل الصغيرة، والنوعية منها. يكتب الكيميائي فرنسوا جاكوب، حامل جائزة نوبل في الكيمياء، في كتابه الممكن والفعلي: يمكننا أن نؤرخ لبداية العلم الحديث في الوقت الذي حلت فيه الأسئلة العامة الكبرى مثل: كيف نشأ الكون؟ مم تتألف المادة؟ ما هو جوهر الحياة؟ بدلاً من الأسئلة المتواضعة مثل: كيف يسقط الحجر؟ كيف يتدفق الماء في الأنبوب؟ ما هي الدورة الدموية في جسم الإنسان؟

هذا الاستغراق في التفاصيل عرَّض العلماء إلى درجة كبيرة من الإرباك والاستخفاف منذ ذلك الوقت الذي كان فيه أرسطو يقضي شهر العسل في جمع عينات بيولوجية بحرية، لكنه أعطى نتائجه. ما يلفت النظر حقيقة، كما يكتب فرنسوا جاكوب، أنّ المسائل العامة تقود إلى أجوبة محددة جدًا، في حين أن المسائل المحددة تقود إلى أجوبة أكثر تعميمًا. فقد نشأت

نظرية داروين في نشوء وارتقاء الحياة من مبادئ أولية أكثر مما نشأت من التقصي المتواصل الذي قام به داروين على مناقير الحساسين وأسنان الأحصنة التي حشاها في مخالب حيوان البيجل (كلب صيد صغير القوائم ناعم الوبر). كما كان اسحق نيوتن مدفوعًا لكتابة أعظم مؤلفاته، كتاب المبادئ، من اعتباره للسؤال الضيق نسبيًا - الذي وضعه ادموند هالي - عن الشكل الدقيق لمدار المذنب، عندما تكون قوة الثقافة التي تعمل عليه تتناسب عكسًا مع المسافة التي تفصله عن الشمس. في كلتا الحالتين، جاءت النتائج عالية حقًا: تفسر قوانين نيوتن في الثقالة مدارات الكواكب والنجوم والمجرات، في حين تمسك نظرية داروين في التطور طرفي الخيط الممتد خلال كامل الحياة على الأرض.

الفيزياء الكمومية تبشر بعصر جديد:

لا يوجد في أي حقل من حقول العلم دراسات نوعية بهذه الفعالية تستكشف العموميات بوضوح مثير، خصوصًا في السنوات الحديثة، أكثر مما هو عليه في حقل فيزياء الجسيمات العنصرية، هذا العلم الذي يهتم بأصغر البنى المعروفة في الطبيعة.

منذ أن اقترح لو سيبوس وديمقريطس نظرية الذرة في القرن الخامس قبل الميلاد، لا تزال البشرية تحلم ولو بشكل متقطع، بإيجاد شيء ما يكون أساسيًا - جسيمًا من نوع ما، أو ربما، قانونًا طبيعيًا - يمكن أن يُبنى عليه هذا الكون الواسع. تسارع البحث في مطلع القرن العشرين، عندما بدأ الميكانيك الكمومي يُظهر الترتيب في العالم دون الذري وعندما بُنيت المسرعات التي أمكن بواسطتها للفيزيائيين التجريبيين أن يختبروا بنية المادة وفق معايير أبعادها من مرتبة أصغر بكثير من أبعاد نواة الذرة.

ما تم اكتشافه أولاً بدا شيئًا مهمًا، إلا أنه شيء بسيط للغاية. فالذرة التي كان يعتقد بأنها الجسيم الأساسي تبين أنها مؤلفة من الكترونات تدور حول النواة، وأن النواة بدورها مؤلفة من بروتونات ونيترونات. في منتصف عام ١٩٣٠ تم التأكد من هوية أربعة جسيمات عنصرية هي - البروتونات - النيترونات - الإلكترونات - النترينوات - وازداد الأمل بأن يكون هذا الرباعي الأولي يمثل أسس الحقيقة. لكن هذه الآمال تلاشت عندما تبين أن هذه الجسيمات ذاتها مؤلفة من تنوع واسع من جسيمات جديدة. وهكذا قفز عدد الجسيمات التي تدعى أساسية إلى ما يزيد عن المئة: توجد البوزونات والفرميونات، الهادرونات والليبتونات، الكواركات والغلونات، الميزونات الغريبة

والسحرية التي كونت ما دعي فيما بعد، حديقة الحيوانات الجسيمية. مع تطور تقانة النظريات الموضوعة لتفسير النتائج التجريبية الحديثة، أصبحت فيزياء الجسيمات مثارًا للشكوك بما يماثل كوسمولوجيا بطليموس القائلة بأن الأرض مركز الكون، بحيث أوجب إضافة سلسلة معقدة مستمرة من العمليات كي تمتحن الفرضيات الخاطئة الموضوعة لتفسير حركة الكواكب. مرة أخرى، بدا أن العلم بعيد حقًا من الإمساك بفكرة الوحدانية الأنيقة التي تشكل الأساس لهذا التنوع المفرط للطبيعة.

إلا أن الحالة تبدلت بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة، حيث ظهرت نظريات موحدة جديدة تنير الطريق باتجاه البساطة الموجودة في أعماق هذا الكم الهائل من الجسيمات دون الذرية. يقترب التقدم النظري المتسارع من بلوغ الهدف، لكن الاختبارات التجريبية والفعلية للأفكار الحديثة تواجهها تحديات جدية، ربما مع التطور التقني الحاصل يمكن التغلب عليها.

المصاهرة بين الفيزياء الكمومية وبين الكوسمولوجيا:

الأكثر أهمية، هو أن هذه النظريات الحديثة لها علاقة بالكوسمولوجيا (علم الكون): على الرغم من أن هذه النظريات تهتم بالبنى الصغيرة جدًا في الكون إلا أنها تلقي الضوء على المسألة الأكبر بين جميع المسائل على الإطلاق، وهو الكيفية التي بدأ فيها الكون.

المفتاح إلى التقاء عالم الكبائر (المجرات، النجوم، إلخ...) وعالم الصغائر (النواة، النكليونات، إلخ...) هو تلك النظريات الحديثة التي تشير إلى أن تعقيدات الطبيعة - ربما جميع التعقيدات - ستختفي تحت شروط من الطاقة العالية إلى أقصى مدى. يمكن فهم الكون أنه بدأ من مثل هذه الحالة في الانفجار الأعظم، الانفجار الذي استحثّ تمدد الكون. إذا كانت النظريات الموحدة صحيحة، من أجل ذلك، تصبح البساطة التي يلتمسها العلماء منذ أمد طويل ليست فكرة مجردة أو طموحًا، بل إنها حقيقة تاريخ الكون. بكلمات أخرى، تقترح هذه النظريات أن الكون بدأ بحالة من البساطة، يمكن اقتفاء آثارها الآن عن طريق تكرار الماضي أو عن طريق تصور الكيفية التي تتصرف بها المادة والطاقة تحت شروط من الطاقة العالية مشابهة لتلك التي حكمت الكون في لحظته الأولى.

أحد طرق فهم النظريات الموحدة الجديدة هو دراسة سلوك القوى الأربعة الموجودة في الطبيعة وهي: قوة الثقالة، القوة الكهرطيسية، القوتان النوويّتان الشديدة والضعيفة. تعمل الثقالة وفق

المعيار الكوني الضخم، فهي تربط النجوم، الكواكب والمجرات معًا. في حين تمسك القوى الكهرطيسية الذرات مع بعضها البعض لتشكيل الجزيئات، كما تحمل لنا الضوء القادم من الشمس والنجوم الأخرى، وتثير نقاط الاشتباك العصبية في المخ. أما القوتان النوويتان الشديدة والضعيفة، فهما قصيرتا المدى، وتقومان بحفظ حزم البروتونات والنيترونات ضمن نوى الذرات كما تتحكمان بتحولات النوى غير المستقرة من خلال عملية التفكك الإشعاعي.

أن تختصر الفيزياء أعمال الكون إلى جملة من القوى الأربعة فقط لأمر يدعو إلى البهجة والتفاؤل، كما يدعو أيضًا إلى الإحباط، من غير شك. يكون المخطط متقنًا لكنه في بعض الأحيان يكون استبداديًا. لماذا توجد أربعة قوى بدلاً من اثنتي عشرة قوة، أو بدلاً من اثنتين، أو حتى بدلاً من قوة واحدة؟ ولماذا تختلف هذه القوى بشكل جذري في خواصها أيضًا؟ الثقالة قوة ضعيفة - أضعف بنحو مئة مليون تريليون تريليون تريليون مرة من القوى النووية الشديدة - تؤثر على جميع أشكال المادة والطاقة. أما القوة النووية الشديدة فتؤثر على صنف واحد من الجسيمات هي الهادرونات، في حين يهمل تأثيرها على جسيمات أخرى، كالليبتونات. تُظهِرُ الكهرطيسية نفسها كشحنة كهربائية موجبة أو سالبة، لكن يبدو أنه لا يوجد شيء مشابه يمكن اعتباره ثقالة سالبة. وهكذا فإن قائمة الفروق غير المشروحة بين القوى تطول حقًا.

يسمح النموذج القياسي، كما يطلق عليه عادة في الفيزياء المعاصرة، بتنبؤات دقيقة يمكن استخلاصها من التنوع الكبير للحوادث، بدءًا من التفاعل التثاقلي لزوج من النجوم وحتى عمليات القوى النووية الشديدة في التفاعلات النووية الحرارية التي هي مصدر طاقة النجوم. غير أنّ كل واحدة من هذه القوى يجب أن تفسر بمجموعة مختلفة من المعادلات. إجماليًا، يجب إدخال أكثر من عشرين متحول مختلف في هذه المعادلات؛ تعمل هذه المعادلات، لكن لا يوجد أحد متأكد لماذا تعمل، وهذا الإحساس يخامر كل عالم وعالمة ويثير تحفظهما. يقول ستيفان واينبرغ أستاذ الفيزياء النظرية في جامعة تكساس في أوستين: «مهمتنا في الفيزياء أن نرى الأشياء ببساطة، كي نتمكن من فهم العديد من الظواهر المعقدة بطريقة موحدة بدلالة عدة مبادئ بسيطة».

قوى متعددة أم قوة واحدة؟

كان واينبرغ هو من قدم مفتاح التبصّر في البحث عن البساطة. كان محور تفكيره ليس حول الأشياء الكبيرة بل حول الأشياء الصغيرة - خصوصًا، حول

الجسيمات الصغيرة جدًا التي تحمل القوتين النوويتين الشديدة والضعيفة والقوة الكهرطيسية.

يتصور فيزيائيو الجسيمات أن الطاقة والمادة مكونة من جسيمات أولية - لهذا السبب دعيت بأسمائها الفرعية. تختلف الجسيمات التي تحمل القوى الأربعة بشكل معتبر عن بعضها البعض، كما تختلف القوى الأربعة ذاتها. تكون هذا الفروق ضئيلة جدًا خصوصًا في حالة القوتين الكهرطيسية والنووية الضعيفة. تحمل القوة الكهرطيسية الفوتونات، ليس للفوتون كتلة سكونية مطلقًا، بينما تنتقل القوة النووية الضعيفة بواسطة البوزونات الضعيفة، البوزون جسيم مصمت وثقيل نسبيًا. برغم ذلك، في صباح يوم خريفي من عام ١٩٦٧ أحس واينبرغ عندما كان يسوق سيارته إلى عمله، أنه بغض النظر عن الفروق الواضحة بين الفوتونات والبوزونات الضعيفة، هناك قرابة حقيقية تجمعهما ولكنها غامضة.

أدّى الشعور الحدسي القوي عند واينبرغ، إضافة لأعماله التالية مع زملائه، دورًا مهمًا في وصل خليج الإدراك الحسي الذي يفصل بين القوتين النووية الضعيفة والكهرطيسية (الكهرضعيفة)، وفي انبثاق أول النظريات الموحدة، وهي نظرية التفاعلات الكهرضعيفة بين الجسيمات.

توضح النظرية الكهرضعيفة أن القوة النووية الضعيفة والقوة الكهرطيسية يمكن اعتبارهما مظهرين لقوة واحدة تدعى بالقوة الكهرضعيفة. من أجل مساهمتهما الجليلة في تطوير النظرية الكهرضعيفة، مُنح كل من واينبرغ في عام ١٩٧٩ جائزة نوبل مقاسمةً مع غلاشو شيلدون من جامعة هارفارد وعبدالسلام من الكلية العالمية للعلوم والتكنولوجيا في لندن ومركز الفيزياء النظرية الدولي في تريستا في إيطاليا.

توحيد القوى كما تتصورها النظرية الكهرضعيفة - وتتصورها نظريات موحدة كبرى أكثر طموحًا تلتمس توحيد القوة النووية الشديدة مع القوة الكهرضعيفة - يظهر نفسه فقط إذا كانت البيئة أسخن بكثير مما يمكن الحصول عليه في مسرعات الجزيئات الأعلى طاقة على الأرض، أومن أجل تلك الحالة، في أي مكان آخر في الكون المعاصر. لهذا السبب بدت النظرية غير واقعية إلى حد كبير، وتمّ إهمالها للوهلة الأولى من الهيئات العلمية. إذا كانت الطاقة التي يمكنها أن تسبك القوتان في قوة واحدة غير متيسرة عمليًا، كيف يمكن للنظرية أن تتعامل مع الكون الفعلي؟

جاء الجواب من النهاية المعاكسة من مقياس الأبعاد - من الكوسمولوجيا، علم

الضخامة الكبيرة، أي علم دراسة بنية الكون وحركيته ككل.

الكون في حالة تمدد دائم، المجرات المندفعة تبتعد عن بعضها بسرع تتناسب طردًا مع المسافات الفاصلة بينها. المجرات التي تفصل بينها مسافة قدرها ٣٠ مليون سنة ضوئية تتراجع عن بعضها بسرعة تصل ٥٠٠ كيلومتر في الثانية، في حين أن المجرات التي تفصل بينها عشرة أضعاف المسافة السابقة تتراجع بعشرة أضعاف السرعة السابقة، وهلمّ جرًا. هذه الظواهر الكونية الموضوعية كان قد تنبأ بها آينشتاين، ضمنًا، خلال نظرية النسبية العامة المنشورة عام ١٩٠٥، لكن نقص الدليل التسجيلي أدى إلى إهمالها من قبل الجميع، بمن فيهم آينشتاين ذاته. بعدئذ، في أحد أهم المصادفات المدهشة في تاريخ العلم، تمَّ اكتشاف الدليل على تمدد الكون، في عام ١٩٢٠، من قبل علماء الفلك الأمريكيين الذين لم يكونوا يعلمون شيئًا عن نظرية آينشتاين.

توجد طريقة أخرى للتعبير عن أن الكون في حالة تمدد هو القول بأنه يترقق - هذا يعني أن كمية المادة في حجم معين من الفضاء، تتناقص وسطيًا، بمعدل مستقر. إذا كان الأمر كذلك، يجب أن تكون كثافة الكون، في الماضي السحيق، أعلى بكثير مما هي عليه الآن. أجريت تقصيات نظرية لهذا المشهد أولاً من قبل عالمي الفلك، البلجيكي جورج لام إتير والفيزيائي الروسي المولد - الأمريكي الجنسية جورج غاموف، ثم أتقنت بشكل أكثر فيما بعد من قبل علماء آخرين. تدل أبحاث هؤلاء العلماء على أن الكون بدأ ككرة نارية كثيفة وساخنة جدًا - الانفجار الأعظم، كما يحلو لعالم الفلك البريطاني السير فريد هويل أن يسمي النظرية.

لاحظ غاموف وزميلاه رالف آلفر وروبرت هرمان أنه إذا كان الكون في البداية ساخنًا، فإن جزءًا من كمية حرارة الكرة الملتهبة البدائية لا يزال باقيًا حتى الآن، متخللاً كامل الكون. مع التمدد المستمر للكون يزداد ترقق الحرارة التي تملأه، إلى أن تصل عدة درجات فوق الصفر المطلق. حتى ذلك الوقت لم تكن توجد فيه طريقة لاختبار هذا التنبؤ. لكن في عام ١٩٦٥، اكتشف عالما الفلك الأمريكيان روبرت ويلسن وأرنو بنزياس عن طريق الصدفة هذه الحرارة المتبقية، باستخدام طريقة التلسكوب الراديوي. تعرف هذه الحرارة الآن باسم الإشعاع الكوني المتطفل، وهو الطنين الخامد للانفجار الأعظم. نحن مدينون حقًا لمثل هذه الدراسات وغيرها، حيث تقف حقيقة الانفجار الأعظم كواحدة من أعظم المحطات المهمة لعلم الكون في يومنا هذا،

بالرغم من وجود نقاط ضعف عديدة في هذه النظرية.

حسب سيناريو النظريات الموحدة، جاء الزمن الذي أصبحت فيه سويات الطاقة موجودة فعلاً. خلال اللحظات الأولى من الانفجار الأعظم، كانت درجة الحرارة خلال كامل الكون عالية إلى المدى التي أصبح فيها التوحيد ملائمًا، بحيث أخذت القوى الأربعة تقوم بدورها ليس ثلاثة قوى أو قوتان بل ربما قوة أساسية واحدة. يضيف الانفجار الأعظم بعدًا تاريخيًا إلى رغبة الفيزيائيين في الوصول إلى نظرية موحدة: تقتضي النظرية أن الكون بدأ بحالة من البساطة دُفنت منذ ذلك الوقت في حطام عشرين مليار سنة من التاريخ الكوني.

CERN يحسم الأمر لصالح التوحيد:

لكن السـؤال المطروح، هل هذه النظريات صحيحة أم لا؟ يتطلب الاختبار المباشر لصحة هذه النظريات إعادة خلق الشروط التي تواجدت لحظة الانفجار الأعظم، وهذا ما تفعله مسرعات الجسيمات. الطاقة التي تولدها هذه المسرعات - وإن يكن الآن، وفق مقياس صغير - تكرر الظروف التي كانت تسود كامل الكون لحظة نشوئه. كلما كانت مسرعات الجزيئات أكثر قدرة، كلما استطعنا أن نستعيد خلق الفترة المبكرة جدًا في الانفجار الأعظم. بالرغم من أنه لم يتم حتى الآن بناء مسرع ذو قدرة كافية على تكرار الشروط التي تعمل فيها القوتان الكهرطيسية والنووية الضعيفة كقوة واحدة، إلا أنه يمكن أن نبني مسرعًا ذا مقدرة كافية لاختبار بعض النتائج غير المباشرة للنظرية.

كانت النظرية الكهرضعيفة قد تنبأت مقدمًا بوجود مجموعة من الجسيمات لم تكن مكتشفة بعد دعيت بالبوزونات المتجهة الوسيطة الحيادية. بما يشابه السمندرات الميثولوجية (عظاية خرافية زُعم أنها قادرة على العيش في النار)، فإن البوزونات المتجهة الوسيطة يمكن أن تزدهر في النار فقط؛ وأما كمية الطاقة اللازمة لقذفها خارجًا فهي أكثر مما يستطيع أن يؤمنه أي مسرع موجود في الوقت الذي اقترحت فيه النظرية لأول مرة. لكن في عام ١٩٨٣، تمّ زيادة فعالية المسرع العملاق الموجود في CERN، قرب جنيف، بحيث أمكن الحصول على الطاقة المطلوبة لاختبار فيما إذا كانت البوزونات المتجهة الوسيطة التي تتنبأ بها النظرية الكهرضعيفة متواجدة حقًا.

القوة المحركة التي تقف وراء تجربة CERN (هكذا يرمز لمسرع الجسيمات الأوروبي في سويسرا) هو الفيزيائي كارلو روبيا، الرجل البدين، المحب للحياة والمتنقل

باستمرار بين هارفارد وجنيف ليلاً ونهاراً طيلة حياته، بحيث أن سرعته الوسطى كما قدّرها زملاؤه، تصل ٤٠ ميلاً في الساعة. لقد حد روبيا هدفاً له مستعيناً بالمهندس الواسع الدهاء سيمون فان درمير، أن يزيد في طاقة مسرع الجسيمات قيد الإنشاء في CERN إلى المدى الذي يمكن فيه لجسيمات المادة المضادة أن تصطدم مع جسيمات المادة العادية.

نشأت هذه الفكرة الجريئة من النظرية التي اقترحها قبل عشرين سنة الفيزيائي اللامع ريتشارد فاينمان من معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا. اقترح فاينمان أن جسيمات المادة المضادة - تطابق جسيمات المادة الاعتيادية لكن بشحنة معاكسة - يمكن أن تعتبر كمادة عادية تتحرك في زمن معكوس. هزئ البعض من نظرية فاينمان، لكن لم يستطع أحد أن يجد خطأ في منطقه، وفي الأخير ازداد تعود الفيزيائيين على القبول بفكرة الجسيمات المضادة التي تتجول في الكون باتجاه الزمان المعكوس، بما يشابه تماماً حركة الممثلين في فيلم يدار عكسياً. بدت الفكرة مسلية، على الرغم من عدم جدواها.

اقترح كل من روبيا وفان درمير بوضع هذه النظرية تحت الاختبار. تقتضي خطتهما حقن جسيمات المادة المضادة في حلقة مسرع CERN، ثم استخدام النبضات المغناطيسية لتسريع الجسيمات إلى نحو سرعة الضوء. تقوم جسيمات المادة المضادة، التي تعادل نبضات تتحرك بعكس اتجاه الزمن، بالدوران في الحلقة عكس الجهة المعتادة. إذا أمكن فيما بعد توجيهها باتجاه حزمة قادمة من الجسيمات العادية، ستكون النتيجة اصطداماً رأسياً له أقصى سرعة ممكنة، يؤدي إلى انفجار ضئيل ذي شدة غير مسبوقة.

بذلك يكون العلم الكبير (فيزياء الطاقات العالية) قد وصل أقصى حدود الجسارة، حيث اقتضت تجربة تصادم المادة مع المادة المضادة جهود ما يقارب ١٢٠ فيزيائي من إحدى عشرة جامعة، إضافة إلى سرية كاملة من المهندسين، لمواجهة الصعوبات التي استغرق حلها عدة سنوات. لكن مع انتهاء صيف عام ١٩٨٣ أجريت آلاف الاصطدامات بين المادة والمادة المضادة في هذا المفاعل، وتمَّ العثور على متجهات البوزون الوسيطة الحيادية التي تنبأت النظرية بوجودها. بذلك أمكن التقاط مفتاح النبوءة التي تحدث عنها كل من سلام - واينبرغ - غلاشو، ومنح كل من روبيا وفان درمير جائزة نوبل مناصفةً عام ١٩٨٤، إكراماً لهذا العمل الفذ المثير للإعجاب.

في هذه الأثناء، كانت تنجز العديد من التجارب الحاذقة لاختبار صحة

نظريات التوحيد الكبير Grand Unified Theories (GUT). تحتوي هذه النظريات تضمينًا مثيرًا وهو أن المادة نفسها ليست سوى طورًا انتقاليًا في تطور الكون. بوجه خاص، كون البروتونات موجودة في نواة كل ذرة فسوف لن تستمر إلى الأبد، بل ستتفكك في النهاية. حسب نظريات التوحيد الكبير يكون تفكك البروتون بطيئًا لدرجة أننا بحاجة إلى تخزين كميات هائلة من البروتونات - يجب على الأقل تخزين نحو عشرة آلاف مليار مليار مليار بروتون - حتى نحصل على احتمال بنسبة ٥٠٪ لرؤية بروتونًا واحدًا يتفكك خلال عام واحد.

جمعت البروتونات بشكل مناسب، إما في براميل من الماء أو في أوعية مصنوعة من الخرسانة والحديد، ثم وضعت في أماكن اختبار عديدة كما في منجم ملح في مدينة أوهايو، في منجم ذهب في الهند، في نفق سكة حديد تحت جبال الألب ومواقع أخرى في باطن الأرض. (تجري التجارب بعمق كبير تحت الأرض لكي تحد من مقدار التلوث الحاصل التي تسببه الجزيئات عالية الطاقة القادمة من الفضاء الكوني، عندما تصطدم مع جزيئات أخرى في أماكن الاختبار حيث تولد تأثيرات تحاكي تلك العائدة لتفكك البروتون). حتى أواخر عام ١٩٨١ فإن النتائج المسجلة عن تفكك البروتونات طويلة العمر لا تزال غير مقنعة، مع أنها أعطت حدودًا دنيا لعمر البروتون غير متوافقة على الأقل بالنسبة لأبسط نسخة لنظرية التوحيد الكبير. تنبأ نسخ أخرى للنظرية بعمر أطول للبروتون، ولا يمكن اختبار ذلك إلا إذا استمرت التجارب سنوات أطول.

نظريات التناظر الفائق

تكمل المسير؟

في غضون ذلك، بدأت تتولد أجواء من الإثارة المعتبرة في الجمعيات العلمية بفعل تطور نظريات التناظر الفائق التي من الممكن أن تقدم تفسيرًا واحدًا لتوحيد القوى الأربعة. توحي نظريات التناظر الفائق أن الكون بني في المقام الأول على أكثر من الأبعاد الأربعة المتبقية حتى الآن - ثلاثة أبعاد للمكان وواحدًا آخر للزمان، التي تميزه اليوم. توافقًا مع هذه النظريات فإن الكون عند نشأته يمكن أن يكون له، ولنقل عشرة أبعاد تقلصت بسرعة ما عدا أربعة منها، في بداية الانفجار الأعظم، إلى أجسام صغيرة جدًا يصعب ملاحظتها اليوم. يمكن أن نتصور أن هذه الأجسام دون الذرية نفسها - كمّات من المادة والطاقة ابتدأت من تكثيف المكان الصافي.

جاء الدعم المقدم لفرضيات التناظر الفائق من نظرية الأوتار الفائقة، التي

تصور الجسيمات دون الذرية ليس ككرات بالغة الصغر بل كأوتار صغيرة للغاية. وجد الفيزيائيون ذلك ممكن التصور بحيث أن جميع الخواص المتغيرة للجزيئات، بما فيها كتلها، شحناتها الكهربائية، سبيناتها، يمكن أن توصف بدلالة ترتيبات مختلفة لهذه الأوتار، كالخيوط والعروات إلخ...، على سبيل المثال.

في أواخر عام ١٩٨٠ كانت مشاهد نظريات التناظر الفائق - بما فيها قريباتها من نظريات الأوتار الفائقة - تبدو مشرقة. بما أن هذه النظريات متضمنة هندسيًا، فلابد من أن تحتوي بشكل طبيعي نظرية النسبية، والتي تُصَوِّر قوة الثقالة كمظهر هندسي لتقوس المكان، كما تأخذ بعين الاعتبار الميكانيك الكمومي. يقول جون شوارز من كالتك، وهو أحد أبرز رواد هذه النظريات، «يبدو مستحيلاً بناء نظرية الأوتار بشكل متماسك رياضيًا دون تضمين الثقالة». وفي حين أن نظريات التوحيد السابقة كانت بحاجة إلى إعادة استنظام - أي تخضع لمعالجة رياضية يدوية لحذف الحدود التي بدون ذلك تنتهي إلى اللانهاية بشكل غير مسيطر عليه - أي تخضع لمعالجة رياضية يدوية لحذف الحدود التي بدون ذلك تنتهي إلى اللانهاية بشكل غير مسيطر عليه - فإن نظريات الأوتار الفائقة تدخل الحدود بشكل تتفانى مع بعضها البعض أتوماتيكيًا، ملغية اللانهايات غير المرغوبة.

لقد دفع الفيزيائيون ثمنًا باهظًا لهذه النظريات هو التعقيد. الفيزياء في كون له عشرة أبعاد هي مهنة شاقة. وفي العام ١٩٨٧، كان الفيزيائيون مدفوعين لفترة طويلة من العمل المرهق في محاولة لصنع فهم سليم لذلك كله. لقد حلت المسائل السهلة في الأشهر الأولى من العام المذكور، في حين بقيت المسائل المعقدة بدون حل. على كل حال، التعقيد بحد ذاته ليس دليلاً سيئًا - معادلات النسبية العامة لأينشتاين أكثر تعقيدًا من معادلات نيوتن التي أبطلتها - وبشكل من الأشكال يمكن أن تكون مَزِيَّة. يقتضي التناظر الفائق، مثلاً، بأنه توجد عائلات كاملة لم تكتشف حتى الآن يمكن تخيلها في مجال نظريات التناظر الفائق الممتد من قيم بأنه توجد عائلات كاملة لم تكتشف حتى الآن يمكن تخيلها في مجال نظريات التناظر الفائق الممتد من قيم ضخمة وحتى اللانهاية. ستكون ذلك أنباء حسنة لعلماء الفلك الذين تعجبوا لفترة طويلة لماذا يكون نحو ٩٠٪ من المادة في الكون غير مرئية، حيث أن وجود هذه المادة خادعًا بفعل السلوك الديناميكي للمجرات؛ قد تكون هذه الكتلة المفقودة مؤلفة من غيوم من الجسيمات كان وجودها مؤكدًا حتى جاءت نظريات التناظر الفائق.

إذا كان على التجربة أن تبقى في السباق مع التطورات المتسارعة لنظريات التناظر الفائق الحديثة، فإنه يجب بناء المزيد من المسرعات الحديثة ذات الطاقة العالية كي تعيد الشروط الأولى للتاريخ الكوني المبكر. من المشاريع المطروحة المقترحة إنشاء مسرع جسيمات جديد يدعى بالمصادم الفائق لفوق الناقلية، الذي سيبلغ محيط تسريعه ٦٠ ميلاً. كما تبلغ قوته أكثر من ٢٠ ضعف قوة مسرع روبيا وزملائه في CERN. على كل حال، سيكون لذلك دلالة عميقة، حيث من المحتمل الذهاب أبعد من عملية التأكيد عن نظرية التناظر الفائق أو التخلي عنها، والتي على أية حال من الأحوال كانت في أواخر عام ١٩٨٠ لا تزال في الحالة التمهيدية الأولى من حيث أن طبيعة الإختبارات التجريبية لم تكن واضحة بعد، الوظيفة الفعلية لمسرع عملاق كهذا ستكون استكشاف حقول الطاقة العالية، التي لا تزال المعلومات حولها قليلة، وفق معايير تحليل دقيقة جدًا. كما ستؤدي المعلومات التي يؤمل في الحصول عليها في تشجيع النظريات الحديثة واختبار القديمة منها. وحتى تاريخه فإن مشروع المصادم العملاق لا يزال حبيس الأدراج.

يمكن للنظريات المنفردة أن تبقى أو تسقط، لكن الاقتراب نحو التوحيد يحتمل أن يدوم، لأسباب جمالية كما هو لأسباب عقلانية. يصور التناظر أن الكون على وجه الخصوص بدأ بحالة من الكمال المتسامي، وهذا التصور الذي أحدث مثل هذا الحماس في عقول الفيزيائيين النظريين هو الذي حدا بهم لأن يطلقوا على الكون المبكر جدًا «الجنة المفقودة». كما يقول ستيفن هاوكينغ من كامبردج، «كان الكون الأولي أكثر بساطة، كما كان أكثر إغراء لأنه كان أكثر بساطة.

الصورة التي تثير عاطفة النظريين هي أن الكون بدأ بحالة من التناظر المطلق، حيث لم يكن يوجد مكان ولا زمان ولا أنواع مختلفة من القوى والجسيمات. السقوط من النعمة الإلهية أصبح خلال جزء من الثانية الأولى كونًا حديث العهد في حالة تمدد، حيث تمزقت تناظريات مكوناته الأصلية وبدأت تبرد. المشهد المضاء، كون معاصر يعادل اختلاطًا من التناظريات المحطمة، مثل أكوام حطام الخزف الذي يحاول أن يجمعها علماء الآثار إذا كان عليهم أن يلتمسوا جمال القدر الأصلي. تصبح قوانين الفيزياء واضحة وبسيطة عندما نذهب إلى طاقات أعلى، كما يقول ميخائيل تارنر عالم الكونيات المقيم في مختبر فرمي، لأنه عند طاقات أعلى تكون التناظريات ظاهرة، بينما في طاقات منخفضة تكون مختفية.

نحن مدينون بوجودنا إلى عدم التناظر:

بيد أن الهبوط من النعيم كما يبدو هو أساس الوجود. يكون التناظر المطلق جميلاً، لكنه يكون عقيمًا أيضًا. كل حادثة تحطم تناظر المكان، بخلق هنا مختلف عن هناك. كل حادثة تحطم تناظر الزمان، بخلق فرق بين قبل وبعد. تزدهر الحياة على النواقص، وتمتلئ بالأمثلة على المبدأ الكوني وهو أن على المرء أن يحطم التناظريات حتى يصل بشكل مؤكد إلى الأشياء المصنوعة، تمامًا كما يكسر المرء البيض ليصنع طبقًا من العجة. يقدم البيض على طاولة دائرية بحيث، ولنقل، ضمن ست وجبات غذاء. إذا وضعنا آداب السلوك جانبًا، فليس مهمًا فيما إذا كان ضيوف الغداء اختاروا أن يستخدموا قطع الزيدة الموجودة على يمينهم أم على يسارهم، لكن الاختيار يجب أن يتم، وحالما يختار أحد الضيوف قطعة، فإن التناظر سيتحطم وأن الآخرون سوف يحذون حذوه. من المعلوم أنه يمكن صناعة المصباح الضوئي بحيث يستطيع أن يدور باتجاه عقارب الساعة، أو باتجاه معاكس لها، كما هو حاصل في المصابيح التي تستخدمها منظومة القطار الكهربائي النفقي في بلدية نيويورك لكي تمنع الركاب من نزعها واصطحابها إلى منازلهم. لكن التناظر سيتحطم، بطريقة أو بأخرى، إذا كان يجب أن نصنع سلكًا خاصًا بأحد المصابيح الضوئية. بشكل مشابه، فإن كونًا يبقى إلى الأبد بحالة من التناظر التام لا يمكن أن يتجزأ إلى اربعة قوى، إلى جزيئات دون ذرية، وإلى نجوم وكواكب وكائنات حية. بكلام واقعي جدًا، يمكن أن نعزو حياتنا إلى حقيقة أن الكون أقل من تام.

يعد التطور الحاصل في نظريات التوحيد بكتابة فصل جديد عن الانقسام القديم بين التناظر المطلق الذي يتصوره العقل البشري وبين اللاتناظر الذي يخترق العالم المادي. يمكننا التفكير، مثلاً، عن كرة تامة، لكن القليل منها في حالة وجوده في الطبيعة سيأخذ الشكل الكروي تمامًا. (تبدو النجوم والكواكب كروية من نظرة عجلى، لكن بالمعاينة الدقيقة يتبين أنها متكتلة، منتفخة ومسطحة في القطبين). تتواجد المجرات الحلزونية على شكل أزواج، لكن أحد الزوجين يكون عادة أكبر بكثير من الآخر؛ يكون للإنسان يدان، لكن احدهما تكون أقوى وأكثر براعة من الأخرى؛ المادة المضادة هي خيال مرآوي للمادة - جزيئات المادة المضادة تتطابق مع جزيئات المادة العادية، لكن تعاكسها بالشحنة - الآن، من أجل سبب ما، يتألف معظم الكون على وجه الحصر من المادة، في حين يحتوي على القليل من المادة المضادة.

كتب أفلاطون عن عدم التناظر الذي يميز روح الإنسان الخالدة عن الجسم الفاني الذي يؤويها، معتبرًا أن العالم المادي غير التام (المنقوص)، ليس سوى ظلاً لعالم مثالي يتألف من أشكال هندسية متناظرة تناظرًا مطلقًا. في حلقة أفلاطون، يحدد أريستوفان (مؤلف مسرحي يوناني كبير) عدم التناظر بأنه السقوط من النعمة الإلهية: الوجود الإنساني، كما يقول، هو في المقام الأول كروي في هيئته، انقسم إلى طبقتين من قبل زيوس (كبير آلهة اليونانيين) كعقاب له على خطيئة الغرور.

تطرق واينبرغ في حديثه، عند تسلمه جائزة نوبل، إلى النظرية الأفلاطونية قائلاً: في الكتاب السابع للجمهورية، يبين أفلاطون أن السجناء المكبلين بالسلاسل في داخل كهف يمكنهم أن يروا فقط ظلال الأشياء الخارجية المتشكلة على جداره. لكنهم عندما تحرروا من الكهف لأول مرة أصاب عيونهم الضرر، ولفترة محددة اعتقدوا بأن الظلال التي رأوها في داخله هي أكثر واقعية من الأجسام التي يرونها وهم في خارجه. في الأخير أخذت الرؤية تتضح لديهم، وأصبح بإمكانهم أن يفهموا كما يكون العالم الفعلي جميلاً.

تابع واينبرغ حديثه قائلاً: نحن نعيش فعلاً في مثل هذا الكهف، مقيدين بالحدود المفروضة على أنواع التجارب التي يمكن أن نقوم بها. يمكننا أن ندرس المادة، بوجه خاص، فقط في درجات حرارة منخفضة نسبيًا، حيث من المرجح أن يتحطم التناظر آنيًا، وبذلك لا تظهر الطبيعة بسيطة جدًا أو موحدة. لسنا قادرين على الخروج من هذا الكهف، لكن بالتفحص المتواصل والجاد للظلال الموجودة على جدار الكهف، نستطيع أن نصوغ منها على الأقل أشكالاً متناظرة، بالرغم من كونها محطمة تكوّن المبادئ الصحيحة التي تحكم جميع الظواهر، التي هي تعبير لجمال العالم من حولنا.

أيقظت الفيزياء المعاصرة ليس فقط حلم أفلاطون عن الكمال المتناظر الموجودة في الطبيعة، بل أيضًا رؤياه للتعلُّم كما للتذكُّر. حتى سقراط، الذي درب الصبي الصغير الساذج على مبادئ الهندسة، اضطر أن يوضح بأن «الروح تبقى إلى الأبد في حالة معرفة»، وأن جميع التعلُّم الفعلي تبعًا لذلك ليس سوى إعادة تجميع فقط. بقيت أجيال الفلاسفة شاكة في هذه النقطة، وبشكل غير مفهوم أيضًا؛ على الأقل، بالنسبة لسقراط الذي استخف بفعاليته كمعلم. لكن، إذا كانت آثار التاريخ الكوني محفورة حقًا ضمن كل ذرة من ذرات المادة، فإنه لُمغر أن نتأمل مقدار الحجم الذي يكون فيه التاريخ الكوني منسوجًا في عقل الإنسان أيضًا. ربما يكون حلم إيجاد نظرية موحدة نهائية شكلاً من الحنين الكوني للماضي، وأن العلم الإنساني يعتبر من الوسائل التي يمكن بواسطتها أن يتوقع الكون ماضيه.

56

الثقافة في طبعاتها المختلفة

تأليف : تيري إيغلتون
ترجمة: ثائر ديب ❖

يُقَال إنّ كلمة «Culture» (الثقافة) هي واحدة من بين الكلمتين أو الكلمات الثلاث التي يكتنفها أشدّ التعقيد في اللغة الإنجليزية، فلا يفوقها في ذلك سوى الكلمة التي تُؤْخَذ في بعض الأحيان على أنّها الضدُّ أو المقابل لها- أي كلمة «nature» (الطبيعة) - التي غالبًا ما تحظى بوسام أنّها الأعقد بين الجميع. وعلى الرغم من شيوع النظر إلى الطبيعة في هذه الأيام على أنها مشتقّة من الثقافة، إلا أنّ الثقافة، في أصلها اللغوي، مفهوم مشتقّ من الطبيعة، ذلك أنّ واحداً من معانيها الأصلية هو «husbandry» أو تولّي النمو الطبيعي بالعناية والرعاية. وهذا مايصحّ في اللغة الإنجليزية على كلمات أخرى كالتي تشير إلى القانون «law» والعدالة «justice»، وكذلك على مصطلحات مثل «Capital» (رأس المال)، و«stock» (البضاعة)، و«pecuniary» (مالي أو نقدي)، و«sterling» (الإسترليني). بل إنّ كلمة «Coulter»، التي تتحدّر من

(❖) ثائر ديب: باحث من سورية، يعمل في مجال الترجمة. من أهم ترجماته: «نظرية الأدب».

أصل واحد مع كلمة «Culture»، تعني حديدة المحراث القاطعة. الأمر الذي يعني أننا نستمد من العمل والزراعة، ومن المحاصيل والفلاحة، تلك الكلمة التي نشير بها إلى أرهف النشاطات البشرية وأرقّها. ولقد كتب فرانسيس بيكون عن «The culture and manurance of minds» (تثقيف العقول وتسميدها)، في تردد مُوح بين الروث والسموّ العقلي. فكلمة «Culture» هنا تشير إلى ضَرْب من النشاط، ولقد مرَّ زمن طويل قبل أن تُقيَّض لها الإشارة إلى ضرب من الكيان المستقل. وحتى بعد ذلك، وربما إلى أن جاء ماثيو أرنولد، فإنَّ هذا الكلمة لم تَنْضُ عنها ما كان قد علق بها من نعوت وصفات، مثل «moral» (أخلاقي) و«intellectual» (فكري) لتصبح «Culture» وحسب، تجريداً قائمًا بذاته.

وعلى هذا، وبقدر ما يتعلق الأمر بأصل الكلمة، فإنَّ عبارةً مثل «المادية الثقافية» الشائعة الآن هي ضرب من فراغ القول أو تحصيل الحاصل. فكلمة «Culture» كانت تشير في البداية إلى عملية مادية تمامًا، لتُنْقَل من ثمّ كاستعارة إلى شؤون الروح ومسائلها. وبذا فقد انطوت الخارطة الدلالية لهذه الكلمة على ما تكشَّف من انزياح البشرية وتحوّلها من الوجود الريفي إلى الوجود المديني، ومن تربية الخنازير إلى بيكاسو، ومن فلاحة الأرض إلى انشطار الذرة. وهي تجسّمع، بحسب اللغة الماركسية، كلاً من الأساس والبنية الفوقية في تصور واحد أو فكرة واحدة. ولربما كانت تتوارى ذكرياتُ القحط والمجاعة التي عانت البشرية منها خلف اللذة التي يُفْتَرَضُ أننا نستمدّها من البشر الـCultivated» (أي البشر المثقفين، الذين تعهّدتهم يد الحراثة والصقل والتهذيب). بيد أنَّ هذا الانزياح الدلالي هو انزياح منطوٍ أيضًا على نوع من المفارقة أو التناقض الذي مفاده أنَّ سكان المدن هم «المثقفون»، الذي تعهّدتهم يد الحراثة والصقل والتهذيب»، أمّا أولئك الذين يعيشون من حراثة الأرض فلا. فالذين يحرثون الأرض ويهذّبونها أقلُّ قدرة على حراثة أنفسهم وتهذيبها. ذلك أنَّ الزراعة لا تترك وقتًا شاغرًا للثقافة.

والجذر اللاتيني لكلمة «Culture» هو Colonus ، الذي يمكن أن يعني أشياء كثيرة، تترجّح من الحراثة والسُّكنى إلى العبادة والحماية. ولقد تطور المعنى الذي يفيد «السُّكنى» من الكلمة اللاتينية Colonus (المستعمرة أو الجالية) إلى الـ «Colonialism» المعاصرة (الكولونيالية المعاصرة أو الاستعمار المعاصر)، بحيث باتت عناوين مثل الثقافة والكولونيالية مُحَمَّلة أيضًا بشيء من فراغ القول أو تحصيل الحاصل. أمّا المعنى الذي يفيد الـ «Cult» (العبادة أو الطريقة الدينية)

فقد تطور من Colere أنفة الذكر عن طريق الكلمة اللاتينية Cultus لينتهي إلى «Cult». شأنه شأن فكرة الثقافة ذاتها في العصر الحديث، إذ أحلّت نفسها محلّ معنى الألوهة والتعالي الذي أخذ بالذبول والتلاشي. فالحقائق الثقافية- سواء أكانت فنًا رفيعًا أم تقاليد شعب ما- هي في بعض الأحيان حقائق مقدّسة مما ينبغي تولّيه بالحماية والإجلال. وهكذا ترثُ الثقافة، إذًا، عباءة السلطة الدينية المهيبة، وذلك إلى جانب ما تنطوي عليه من ضروب الصلة المتقلقلة بالغزو والاحتلال؛ ليأتي من ذلك كلّه ما نراه اليوم من ترجّح المفهوم بين هذين القطبين، الإيجابي والسلبي. ففكرة الثقافة هي واحدة من تلك الأفكار التي تشكّل أمرًا أساسيًا بالنسبة لليسار كما تشكّل أمرًا حيويًا بالنسبة لليمين، ممّا يجعل تاريخها الاجتماعي تاريخًا بالغ التشابك والتجاذب.

وإذا ما كانت كلمة «Culture» تستشفّ انتقالاً تاريخيًا بالغ الأهمية والخطر، فإنها تستبطن أيضًا عددًا من القضايا الفلسفية الأساسية. فضمن هذا المصطلح الواحد، تتركّز، على نحو مُبْهَم بعض الشيء، أسئلة الحرية والحتمية، والتوسّط والثبات، والتغيّر والهوية، والتعيّن والخلق. فإذا ما كانت الثقافة تعني تعهّد النمو الطبيعي بالعناية والرعاية تعهّدًا فاعلاً ونَشِطًا، فإنها تشير إذًا إلى جَدَل بين الصنعيّ والطبيعي، بين ما نفعله بالعالم وما يفعله بنا العالم. فهي فكرة «واقعية» من الناحية الإبستمولوجية، إذْ إنها تنطوي على أنَّ هنالك طبيعة أو مادة خامًا مستقلةً عنا؛ غير أنها تنطوي أيضًا، وفي الوقت ذاته، على بُعْد «بنائي أو إنشائيّ»، إذْ ينبغي لهذه المادة الخام أن تكون قد بُنِيَتْ في صورة دالّة بالنسبة لبني البشر. والمسألة، إذًا، ليست مسألة تفكيك للتضاد أو التقابل بين الثقافة والطبيعة،وإنما مسألة إدراك أنَّ مصطلح «الثقافة» هو أصلاً مثل هذا الضّرب من التفكيك.

ومن الصفات الجدلية أو الديالكتيكية الأخرى، أنَّ الوسائل الثقافية التي نستخدمها لتغيير الطبيعة هي ذاتها مستمدّة من الطبيعة. وكان شكسبير قد وضع مثل هذا الأمر بصورة شعرية على لسان بوليكسين في مسرحيته حكاية الشتاء:

غير أنّه ما من وسيلة صيّرت الطبيعة أفضل

إلاّ وكانت الطبيعة قد وفّرت تلك الوسيلة؛

وكذا ذلك الفنّ، الذي تقول إنّه يضيف إلى الطبيعة،

فهو فنٌّ تصنعه الطبيعة..

إنّ هذا لفنٌّ يرمّم الطبيعة،

بل يغيّرها،

غير أن الفنّ ذاته طبيعة.

(الفصل الرابع، المشهد الرابع)

فالطبيعة، إذًا، تنتج الثقافة التي تغيّر الطبيعة. وهذه فكرة مألوفة ومتكررة فيما يُدْعَى الكوميديات الأخيرة لدى شكسبير، حيث يرى إلى الثقافة بوصفها الواسطة التي تعيد بها الطبيعة صياغة ذاتها على نحو متواصل دون انقطاع. فإذا ما كان آرييل في مسرحية العاصفة روحًا هوائيةً خالصةً، وكاليبان عطالة أرضية خالصة، فإنّ بمقدورنا أن نجد مزيدًا من التفاعل الجدلي بين الثقافة والطبيعة في وصف غونزالو لسباحة فرديناند من السفينة المحطمة:

ربما كان حيًا، يامولاي؛
رأيته يضرب الأمواج تحته،
ويمتطي صهواتها؛ وقد وطيء الماء،
مُطوِّحًا بعداوته جانبًا، وتلقّى بصدره
عالي العوارم؛ وأبقى رأسه الجريء
فوق الأمواج المشاكسة، ويذراعيه السليمين
راح يضرب بقوة، مجذفًا نفسه
إلى الشاطئ.

(الفصل الثاني، المشهد الأول)

تُصَوِّرُ السباحةُ تصويرًا ملائمًا ما نحن بصدده من تفاعل بين الطبيعة والثقافة، حيث يخلق السابح على نحو نشط وفاعل ذلك التيار الذي يدعمه ويؤزّره، متلاعبًا بالأمواج كيما تبقيه طافيًا على سطح الماء. ففرديناند لا «يضرب الأمواج» إلا لكي «يمتطي صهواتها» و«يطأها»، ويطوح جانبًا بعداوتها، ويتلقّى بصدره عالي العوارم ويجدّف نفسه في المحيط، الذي لا يقتصر بأيّ حال من الأحوال على كونه مادة لينة العريكة، وإنما هو مادة «مشاكسة»، ومعادية، تقاوم الصياغة البشرية. إلا أنّ هذه المقاومة ذاتها هي ما يتيح له أن يُعْمِلَ فيها عَمَلَه. فالطبيعة ذاتها تنتجُ وسائلَ تعاليها، شأنها شأن «الزيادة» أو «الإضافة» عند ديريدا، التي تكون محتواة أصلاً فيما تزيده أو تنضاف إليه[1] ولسوف نرى لاحقًا أنّ ثمّة ما هو ضروري على نحوٍ غريبٍ بشأن

(١) من المعروف أنّ جاك ديريدا يدفع إلى العمل سلسلة من المصطلحات مزدوجة المعاني، تحمل النقيضين في آنٍ معًا، مما يجعلها قادرة برأيه، على خلخلة الميتافيزيقا الغربية وتفكيكها، تلك الميتافيزيقا التي طالما عملت على الحطّ من أحد هذين المعنيين.

فمصطلح «الزيادة» أو «الإضافة» أو «الملحق» (supplement)، على سبيل المثال، يشير إلى ما يأتي لينضاف ويزيد ويكون بمثابة الفضلة، كما يشير في الوقت ذاته إلى ما يأتي ليسدّ نقصًا ويردم هوةً ويكون بمثابة الفضل المفترض وجوده أصلاً. (لابدّ من الإشارة هنا إلى أن جميع الهوامش المُشار إليها برقيم هي إضافة المترجم، في حين أنّ كلّ الهوامش المُشار إليها بنجمة هي للمؤلف).

ذلك الفائض المجاني الذي ندعوه بالثقافة. وإذا ما كانت الطبيعة ثقافية على الدوام بمعنىً ما، فإنَّ الثقافات مبنيّة من ذلك التبادل الدائم مع الطبيعة الذي ندعوه بالعمل. فالمدن تُبْنى بالرمل، والخشب، والحديد، والحجر، والماء وما إلى ذلك، وبذا فإنّها تنتمي إلى الطبيعة بذاتِ القَدْرِ الذي تنتمي فيه الأغاني الريفية إلى الثقافة. بل إنَّ الجغرافي ديفيد هارفي يرى إلى مدينة نيويورك على أنّهَا «طبيعية» بكلِّ ما فيها، ويشكّ بإمكانية أن يُقَال عن الشعوب القبلية إنّها «أقرب إلى الطبيعة» من الغرب(*). أمّا كلمة «manufacture» (صناعة) فتعني في الأصل الحرفة اليدوية، وهي بذا كلمة ذات دلالة «عضوية»، لكنّها بمرور الزمن صارت تشير إلى الإنتاج الميكانيكي الضخم، وهذا ما حمّلها بنبرة ازدرائية تحطّ من قَدْرِ البراعة والحرفة، كأن يُقال عن الحرف اليدوية بأنها المجال الذي «لا وجود فيه لأقسام التصنيع».

وإذا ما كانت الثقافة في الأصل تعني رعاية النمو الطبيعي، فإنها تشير إذًا إلى كلّ من التنظيم والنمو العفوي في آنٍ معًا. فالثقافي هو ما يمكن لنا أن نغيّره، إلا أنَّ للمادة التي نُغَيِّر وجودها المستقل، الأمر الذي يسبغ عليها شيئًا من مقاومة الطبيعة وعنادها. ومما يشتمل أيضًا على ضَرْبٍ من التفاعل بين ما هو مُنظَّم وما هو غير ذلك، أنَّ الثقافة مسألة اتباعٍ للقواعد. ذلك أن اتباع قاعدة أمر يختلف عن إطاعة قانون فيزيائي والخضوع له، حيث ينطوي اتباع قاعدة ما على فكرة التطبيق الخلاق لهذه القاعدة. ومثال على ذلك، انَّ الأعداد ٢-٤-٦-٨-١٠-٣٠ يمكن أن تمثّل متواليةً مرتبطة بقاعدة، غير أنَّ هذه الأخيرة ليست بالقاعدة التي يتوقّعها المرء أكثر ما يتوقع. ومن ثم، فإنَّه لا وجود لقواعد تطبيق القواعد، اللهم إلا تحت طائلة عملية من النكوص لا نهاية لها. ومن غير هذه النهايات المفتوحة، فإنَّ القواعد لن تكون قواعد، شأنها شأن الكلمات التي لا تعود كلمات؛ دون أن يعني ذلك أنَّ من الممكن أن نعتبر أية نقلة أو حركة كائنة ما كانت اتّباعًا لقاعدة. فاتّباع القواعد ليس بالأمر الفوضوي ولا الأتوقراطي. والقواعد، مثل الثقافات، ليست عشوائية بصورة مطلقة ولا حتمية على نحو صارم، وهذا ما يعني أن كلاً من القواعد والثقافات يشتمل على فكرة الحرية. ومن يكون متحللاً كل التحلل من الأعراف الثقافية لن يكون أكثر حرية ممن هو عبد لها.

(*) David Harvey, Justice, Nature and Geography of Difference (oxford,1996), pp.186-

تشير فكرة الثقافة، إذًا، إلى نوع من الرفض المزدوج؛ للحتمية العضوية من جهة أولى، ولا ستقلال الروح من جهة ثانية. فهي ترفض كلاً من الطبيعية والمثالية، مُلحَّةً إزاء الأولى على أنَّ في الطبيعة ما يتخطّاها وينقضها، وإزاء الثانية على أنّ للقوة البشرية وما تتسم به من عقل رفيع جذورًا وضيعةً تمتّد في بيولوجيتنا وبيئتنا الطبيعية. ومما يتصل بهذا الرفض المزدوج لكلٍّ من الطبيعية والمثالية، واقعة أنّ الثقافة (شأنها شأن الطبيعة بهذا الصدد) يمكن أن تكون حدًا وصفيًا وتقويميًا على السواء، مشيرةً إلى ما كان قد تطور أو حدث بالفعل وإلى ماينبغي أن يتطور أو يحدث أيضًا. وإذا ماكان هذا المفهوم يشيح بوجهه عن الحتمية، فإن يحترس بالمثل من الإرادية. فإنْ لم تكن الكائنات البشرية مجرد نتاج لمحيطها، فإنَّ هذا المحيط بدوره ليس مجرد صلصال يصوغونه اعتباطًا بحسب أهوائهم. وإذا ماكانت الثقافة تغيّر هيئة الطبيعة، إلا أنها أيضًا ذلك المشروع الذي تضع له الطبيعة حدودًا صارمة. وتنطوي كلمة «الثقافة» ذاتها على توتر بين الصانع والمصنوع، بين العقلانية والعفوية، مما يمثّل توبيخًا لفكر التنوير غير المشخَّص بقدر ما يمثل تحديًا للاختزالية الثقافية لدى أقسام واسعة من الفكر المعاصر. بل إن كلمة «الثقافة» تُلمح إلى ذلك التعارض أو التقابل السياسي بين التطور والثورة، حيث التطور «عضوي» و«عفوي» والثورة صنعيّة وإرادية، كما تُلمح أيضًا إلى الكيفية التي يمكن بها الخروج من هذا التناقض المبتذل. فكلمة «الثقافة» تمزج مزجًا غريبًا بين النمو والحساب، والحرية والضرورة، وفكرة المشروع الواعي وفكرة الفائض الذي لم يُخطَّط له. وإذا ما كان هذا يصحّ على الكلمة، فإنه يصحّ أيضًا على النشاطات التي تشير إليها. وحين فتش فريدريك نيتشه عن ممارسة يمكن لها أن تفكك التقابل والتضاد بين الحرية والحتمية، كان أن التفت إلى تجربة العمل الفني، تلك التجربة التي لا يقتصر شعور الفنان على أنها حرّة وضرورية، خلاقة ومقيدة وحسب، بل يشعر أيضًا بكلٍّ من هذه الأشياء في علاقته بالآخر. وبذا تبدو هذه التجربة كما لو أنها تدفع هذه الأضداد المتقابلة القديمة الرثّة إلى الحدّ الذي لا يمكن فيه الفصل أو الحسم بينها.

وثمّة معنىً آخر تجد فيه كلمة «الثقافة» نفسها أمام اثنين من السبل. ذلك أن بمقدورها أن تشير أيضًا إلى انقسام في داخلنا، بين الجزء منّا الذي تثقّف وتهذّب، وبين كلّ ما يشكّل فيها المادة الخام لمثل هذا التهذيب. فما إنْ تُفْهَم الثقافة على أنّها ثقافة ذاتية، حتى تفترض وجود نوع من الثنائية بين الملكات الرفيعة والملكات الوضيعة، بين الإرادة والرغبة، بين العقل والهوى، مما تتقدّمُ الثقافةُ مباشرةً كيما تتغلب عليه وتتجاوزه. والطبيعة هنا لا تقتصر على مادة العالم الخام، وإنما هي

أيضًا مادة الذات الخام الشهية على نحو محفوف بالمخاطر. فكلمة «الطبيعة»، مثل كلمة «الثقافة»، تعني ماهو حولنا وما هو فينا على السواء، حيث يمكن بسهولة إقامة نوع من التكافؤ أو التعادل بين الدوافع الهدّامة الموجودة في الداخل والقوى الفوضوية الموجودة في الخارج. وبذا تكون الثقافة مسألة تغلّب على الذات بقدر ما هي مسألة تحقيق للذات. فإذا ما كانت تحتفي بالذات، فإنها تعمد إلى ضبطها أيضًا، فهي الجمالي، والتقشّفي في آن معًا. وإذا ماكان صحيحًا أنَّ الطبيعة البشرية لا تتطابق تمامًا مع حقل من الشوندر، إلا أنها تحتاج مثل حقل لأن تُحْرَث وتُهذَّب؛ فكما تقلنا كلمة «الثقافة» من الطبيعي إلى الروحي، فإنها تلمع أيضًا إلى صلة وألفة بين الاثنين. وإذا ما كنّا كائنات ثقافيةً، فإننا كذلك جزء من الطبيعة التي نُعْمِلُ فيها عملنا. والحقّ أن من مزايا كلمة «الطبيعة» أن تذكّرنا بالإتصال بيننا وبين ما يحيط بنا، شأنها شأن كلمة «الثقافة» التي تفيد في إبقاء الضوء على الفارق والاختلاف.

وفي سيرورة صياغة الذات هذه، يتّحدُ مرَّةً أخرى، لدى الأفراد أنفسهم هذه المرّة، كلٌّ من الفعل والانفعال، ما هو مُراد مما يتطلب الجهد والمشقّة وما هو مُعْطًى ومُتَعَيِّن أصلاً. فنحن نشبه الطبيعة في أننا ينبغي أن نُقَيَّد، مثلها، في هيئة أو شكل، غير أننا نختلف عنها في أنَّ بمقدورنا أن نفعل ذلك لأنفسنا، وبذا نُدْخِلُ إلى العالم قَدْرًا من المرونة لا يمكن لبقية الطبيعة أن تطمح إليه. فنحن من نهذّب أنفسنا، وبذا نكون مثل صلصالٍ بين أيدينا، حيث يجتمع في الجسد الواحد ذاته كلٌّ من الضالّ والمهتدي، والخاطئ والقديس. أما لو تُرِكَتْ طبيعتنا الفاسدة وشأنها فما كانت لتستطيع أن تنهض من تلقاء نفسها إلى نعمة الثقافة، مع العلم أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تُفرَض عليها عنوةً؛ ولا بدَّ بالأحرى من أن تقيم نوعًا من التعاون مع الميول الفطرية في الطبيعة ذاتها، كيما تحثّ هذه الطبيعة وتدفعها إلى التعالي على ذاتها. فالثقافة، مثل النعمة، لابدّ أولاً من أن تمثّل إمكانيةً ضرب الطبيعة البشرية، كيما يكون لها تاليًا أن تنغرز وتقتحم. غير أنَّ الحاجة إلى الثقافة تشير إلى وجود ضَرْبٍ من النقص والافتقار في الطبيعة؛ فهي تُشير إلى أن قدرتنا على الارتقاء إلى ذرا لا تطولها بقية نظرائنا من مخلوقات الطبيعة هي أمر ضروري بفرضه شرطنا الطبيعي الذي هو أيضًا شرط «غير طبيعي» إلى حدٍّ بعيد قياسًا بشرط أولئك النظراء. فإذا ما كان ثمّة تاريخ وسياسة محتجبين في كلمة «الثقافة»، فإن ثمّة لاهوتًا أيضًا.

بل إنَّ التهذيب قد لا يقتصر على كونه شيئًا نفعله لأنفسنا. فقد يكون أيضًا شيئًا يُفْعَل لنا، من طرف الدولة على الأقل. فلكي تزدهر الدولة، لابدَّ لها من أن تغرس

في أذهان مواطنيها تلك الضروب الملائمة من الطباع الروحية أو المعنوية؛ وهذا ما تشير إليه فكرة الثقافة أو الـ Bildung[٢] لدى واحد من التقاليد المهيبة يمتد من شيللر إلى ماتيو أرنولد(*). ففي المجتمع المدني، يعيش الأفراد في حالة من العداء أو الخصومة المزمنة، مدفوعين بمصالحهم المتعارضة؛ أما الدولة فهي ذلك العالم المتعالي الذي يمكن فيه التسوية بين هذه الانقسامات وإحلال نوع من الانسجام بينها. وكيما يتمّ هذا، لابدّ للدولة من أن تكون فاعلة في المجتمع المدني ومؤثرةً فيه أصلاً، مُخَفِّفَةً من أحقاده ومُهَذِّبةً لحساسياته؛ وهذه العملية هي ما يُعَرفُ باسم الثقافة. فهذه الأخيرة هي نوع من البيداغوجيا (التربية والتعليم) الأخلاقية يهيّئنا للمواطنية السياسية عن طريق إطلاقه الذات المثالية والجمعية المدفونة في داخل كلٍّ منا، هذه الذات التي تجد أرْفَعَ تمثيل لها في عالم الدولة العام والشامل. ولقد سبق لكولدرج أن كتب بما يتوافق مع هذا عن الحاجة إلى إقامة الحضارة على أساسٍ من التهذيب أو التثقيف، «في تطوير متّسق لتلك الصفات والملكات التي تميّز بشريتنا. فلا بدَّ من أن نكون بشرًا كيما نكون مواطنين»(*). فالدولة تجسّد الثقافة، التي تجسّد بدورها بشريتنا المشتركة.

وأنْ نُعْلِي الثقافةَ على السياسة- أن نكون بشرًا أولاً ومواطنين ثانيًا- يعني أنَّ على السياسة أن تتحرك ضمن بعد أخلاقي عميق، معتمدةً على ما توفّره الـBildung من موارد في جعلها الأفراد مواطنين صالحين يشعرون بالمسؤولية ويتّسمون بالاعتدال والطباع الحسنة. وهذه هي بلاغة الطبقة المتضلعة من التربية المدنية[٣]، إذا ما ارتفعت نبرتها قليلاً. ولأنَّ «البشرية» هنا تعني مجتمعًا خاليًا من الصراع، فإنَّ ما هو موضع رهان ليس أولوية الثقافة على السياسة وحسب، وإنما أولويتها على نوع محدد من السياسة. فالثقافة، أو الدولة، هما ضَرْبٌ من اليوطوبيا المبتسرة أو الخديج التي تلغي الصراع على مستوى الخيال كي لا تكون بحاجة لأن تحلّه على مستوى السياسة.

(٢) لفظة ألمانية بمعنى التنشئة أو التربية، وكثيرًا ماتستخدم للتعبير عن الثقافة.

(*) يمكن للقارئ أن يجد عرضًا متميزًا لهذا الخطّ أو التقليد الفكري في:
David Lioyd and Paul Thomas, Culture and State (New York and London, 1998).

وكذلك في الفصل الثالث خاصةً من:
Ian Hunter, Culture and Goverment (London, 1988).

(*) S.T. Coleridge, on the Constitution Church and State (1830, reprinted Princeton, 1976), P.42-3.

(٣) علم التربية المدنية، هو العلم الذي يعنى بحقوق المواطنين وواجباتهم وطريقة عمل الحكومة.

والحقّ أنّ ما من شيء أبعد عن البراءة السياسية من تسويد صفحة السياسة باسم الإنسان والإنسانية. وأولئك الذين يدّعون الحاجة إلى فترة من الحضانة الأخلاقية لتهيئة البشر للمواطنية السياسية يضمّون في صفوفهم من ينكرون على الشعوب المستعمرة حقّها في أن تحكم نفسها بحجة أنّ عليها أن «تتحضّر» بما يكفي لأن تمارس ذلك بصورة مسؤولة. ويغفل هؤلاء حقيقة أنّ أفضل تهيئة للاستقلال السياسي هي الاستقلال السياسي ذاته. والمفارقة الساخرة أن هذه المرافعة التي تتّخذ مسارًا لها من الإنسانية إلى الثقافة إلى السياسة تفشي بانحيازها السياسي حقيقة أنّ المسار الفعلي هو المسار المعاكس؛ أي أن المصالح السياسية هي التي تحكم المصالح الثقافية في العادة، وأنها إذ تفعل ذلك إنما تتمّ على رؤية محددة للإنسانية ليس غير.

ومانفعله الثقافة، إذًا، هو أنها تُقطّرُ إنسانيتنا المشتركة من ذواتنا السياسية المنضوية في نِحَلٍ وشِيَع، حيث تستردّ الروحَ من الحواس، وتنتزعُ الثابتَ من الزائل، وتقطفُ الوحدةَ من التعدد. فهي تشير إلى ضَرْبٍ من الانقسام على الذات، كما تشير إلى ضربٍ من شفاء الذات الذي لا يلغي ذواتنا الدنيوية النكدة، وإنما يصقلها من الداخل بنوعٍ من الإنسانية المثالية. وبذا يُصانُ ويُقْرَضُ في آنٍ معًا ذلك الشقّ والكيفية التي هو عليها بالفعل. فالثقافة هي شكل من الذاتية الشاملة الشغّالة في داخل كلٍّ منا، شأنها شأن الدولة التي هي حضور العام والشامل داخل العالم الخصوصي للمجتمع المدني. وكما يقول فريدريك شيللر في كتابه في التربية الجمالية للإنسان (١٧٩٥):

يمكن القول إنّ كلّ كائن بشري فرد يحمل في داخله، كإمكانية أو منظور، إنسانًا مثاليًا، هو النمط الأصلي للكائن البشري الذي تتمثّل مهمة حياته، بكلّ تجلياته المتبدلة، في أن يكون على انسجامٍ مع ما يتّسم به هذا المثال من وحدةٍ ثابتةٍ غير متبدلة. ومـا يمثّل هذا النمط الأصلي، الذي ينبغي أن نتبيّنه لدى كلّ فرد بهذا القَدْرِ أو ذاك من الوضوح، هو الدولة، ذلك الشكل الموضوعي والقانوني الذي يَجْهَدُ تعدد الذوات الفردية بأجمعه لأنه يتّحد فيه(*).

وهكذا، فإنّ الثقافة في هذا التقليد

(*) Fridrich Schiller , on the Aesthetic Education of Man, In a Series of Letters (Oxford, 1967), P. 17.

الفكري لا تكون منفصلة عن المجتمع ولا متطابقة معه تماماً. وإذا ما مثّلت نقداً للحياة الاجتماعية على مستوىً من المستويات، فإنّها تتواطأ معها على مستوى آخر. فهي لم تشح بعد بوجهها إشاحةً كاملة عمّا هو قائم، الأمر الذي ستفعله بالتدريج لدى ذلك الخطّ الفكري الإنجليزي الذي يعرف باسم «الثقافة والمجتمع». والحقّ أنّ الثقافة عند شيللر هي الآلية المحركة فيما سيُطلَق عليه لاحقًا اسم «الهيمنة»، حيث تُقَولِبُ الذوات البشرية تبعًا لحاجات نوع جديد من النظام السياسي، فتعيد صياغتهم وتحوّلهم إلى أدوات لذلك النظام طيّعة، ومعتدلة، ونبيلة المشاعر، ومحبّة للسلام، غير مشاكسة ولا مبالية. ولكي تفعل الثقافة ذلك، فإنّ عليها أيضًا أن تعمل كنوع من النقد المحايث أو التفكيك[4]، فتغزو من الداخل مجتمعًا ضالاً كيما تشلّ ما يمكن أن يبديه من مقاومة حيال ما تومي به الروح. ولسوف يكون على الثقافة لاحقًا، في العصر الحديث، أن تغدو إمّا حكمةً أولمبية وإمّا سلاحًا أيديولوجيًا، إمّا شكلاً منعزلاً من النقد الاجتماعي وإمّا عمليةً حبيسة الوضع القائم وواقعةً في شراكه بأشدّ ما يكون الوقوع. أما قبل ذلك، أي في تلك اللحظة الباكرة البهيجة من ذلك التاريخ، فكان لا يزال من الممكن النظر إلى الثقافة على أنها نقد مثالي وقوة اجتماعية واقعية في الوقت ذاته.

ولقد تعقّب ريموند وليامز بعضًا من تاريخ كلمة «الثقافة» المعقد، وميّز ثلاثة من معانيها الحديثة الكبرى(*). فقد خرجت هذه الكلمة من جذورها الأصلية الممتدة في تربة العمل الريفي لتعني في البداية شيئًا قريبًا مما تعنيه كلمة «Civility» (الكياسة)، ولتغدو في القرن الثامن عشر مرادفًا، إلى هذا الحدّ أو ذاك، لكلمة «Civilization» (الحضارة)، بالمعنى الذي يشير إلى سيرورةٍ عامة من التقدم الفكري والروحي والمادي.

فالحضارةُ كفكرة تساوي بين آداب السلوك والأخلاق على نحوٍ له دلالته: فأن تكون متحضّرًا يعني ألا تبصق على

(٤) التفكيك، هو، باختصار، الأسم الذي يُطلَق على الطريقة النقدية التي جاء بها جاك ديريدا ورأى أن من الممكن بواسطتها تقويض ما ينطوي عليه الفكر الغربي ونصوصه من تقابلات ثنائية ضدية مثل المرأة/ الرجل، المقبول/ اللامقبول، الحقيقة/الزيف، المعنى/اللامعنى، العقل/الجنون، المركز/ الهامش، السطح/العمق... الخ. حيث توضح هذه الطريقة في العمل على النصوص أنّ المقابل يشكّل خفيةً جزءًا لا يتجزأ من مقابله الآخر.

(*) Raymond Williams, Keywords (London, 1976), pp.76-82.

السجادة كما يعني الا تدقّ أعناق من أسَرْتهُم في الحرب. فكلمة «الحضارة» ذاتها تشتمل على ضَرْب من التعالق الذي تكاد أن تضيع فيه الحدود بين التصرف المؤدَّب والسلوك الأخلاقي. الأمر الذي يمكن أيضًا ان نجده في إنجلترا في كلمة «جنتلمان». والحال، أنَّ «الثقافة» كمرادف لـ«الحضارة» تنتمي إلى الروحية العامة أو الجوّ العام الذي أشاعه التنوير، بعبادته التطور الذاتي التقدمي، والعلماني، فالحضارة فكرة فرنسية إلى حدٍّ بعيد- إذْ كان يُعْتَقَد آنذاك كما يُعْتَقَد الآن أنَّ التحضّر حِكْرٌ على الفرنسيين- حيث كانت تشير في آنٍ معًا إلى كلٍّ من التهذيب الاجتماعي في سيرورته التدرجية والغاية الطوباوية التي تمتدّ نحوها هذه السيرورة. وفي حين كانت «الحضارة» الفرنسية تشتمل بصورة نمطية على الحياة السياسية، والاقتصادية، والتقنية، فإنَّ «الثقافة» الألمانية كانت ذات مرجعية دينية، وفكرية، وفنية أضيق، كما كانت تشير إلى التهذيب الفكري لجماعة من الجماعات أو فرد من الأفراد، وليس للمجتمع ككلّ. وفي حين كانت «الحضارة» تقلل من أهمية الفوارق القومية، فإن «الثقافة» كانت تسلّط عليها الضوء. والحال، أنَّ التوتر بين «الثقافة» و«الحضارة» قد كان أمرًا وثيق الصلة بالتنافس بين ألمانيا وفرنسا(*).

ومن ثمَّ، فقد اعترت فكرة الثقافة أشياءُ ثلاثة حوالي منقلب القرن التاسع عشر. فقد بدأت، أولاً، تميل عن كونها مرادفًا لـ «الحضارة» لتتحوّل إلى ضدٍّ لها. وهذا ضَرْبٌ من الانحراف الدلالي نادر بما فيه الكفاية، وهو انحراف يلفت الانتباه إلى انحراف تاريخي بالغ الأهمية والخطر. فـ«الحضارة»، مثل «الثقافة»، كلمة واصفة جزئيًا ومعيارية جزئيًا؛ حيث يمكن لها أن تصف على نحو حيادي شكلاً من أشكال الحياة («حضارة الأنكا») على سبيل المثال)، أو أن تطري بصورة ضمنية شكلاً حياتيًا ما بسبب من إنسانيته، واستنارته، وتهذيبه. والحقّ أنَّ هذا ماتفعله اليوم الصفة «متحضّر» بأشدّ ما يكون الوضوح. فحين تعني الحضارة الفنون، والعيش المديني، وسياسة المواطنة، والتكنولوجيات المعقدة وما شابه، مع اعتبار ذلك تقدمًا بالقياس إلى ما كان قبله، فإنَّ كلمة «الحضارة» تكون وصفية ومعيارية على نحو مترابط لا سبيل إلى الفصل فيه. فهي تعني الحياة كما نعرفها، لكنها تشير أيضًا إلى تفوّقها على البربرية. وحين لا تكون الحضارة مجرد مرحلة بذاتها من مراحل التطور، بل مرحلة دائمة التطور داخل ذاتها، فإن الكلمة توحّد مرّةً أخرى بين الواقعة والقيمة. وهذا ما يجعل من كلّ وضع قائم منطويًا على حكم قيمة، فهو مضطر من الناحية المنطقية لأن يمثل تحسنًا بالقياس إلى ما كان قبله، بمعنى أن هذا الوضع، كائنًا

(*) Norbert Elias, The Civilising Process (1939, reprinted Oxford, 1994), ch.1.

ما يكون، لا يقتصر على كونه قائمًا وحسب، بل يتعدّى ذلك إلى كونه أفضل مما كان بكثير.

وتبدأ المشكلة حين يأخذ الوجه الوصفي والوجه المعياري لكلمة «الحضارة» بالانفصال كلٌّ على حدة. فهذا المصطلح ينتمي في واقع الأمر إلى معجم الطبقة الوسطى الأوروبية ما قبل الصناعية، حيث يعبق بآداب السلوك، والدماثة، والكياسة، والتهذيب، وأناقة التعامل. وهذا يعني أنّه شخصي واجتماعي على حدٍّ سواء؛ فالتهذيب مسألة تطور متناغم وشامل في الشخصية، لكنَّ أحدًا لا يمكنه أن يتطور مثل هذا التطور في عزلة عن الآخرين. ومعرفة البشر أنهم عاجزون عن التطور بمعزل عن بعضهم بعضًا هي ما يساعد على انزياح الثقافة من معناها الفردي إلى معناها الاجتماعي. فالثقافة تتطلب شروطًا اجتماعية معينة؛ وبما أنَّ هذه الشروط قد تشتمل على الدولة، فإن من الممكن أن يكون للثقافة بعدها السياسي أيضًا. وإلى هذا، فإنَّ التهذيب يسير مع التجارة جنبًا إلى جنب، ذلك أنَّ التجارة هي ما يحطِّم الغلظة الريفية، ويُقْحِمُ البشر في علاقة معقدة، وبذا يصقل ما لديهم من نتوءات حادة وحواف قاطعة. غير أن ورثة هذا العصر الوردي من الرأسماليين الصناعيين سيجدون صعوبة كبيرة في إقناع أنفسهم بأن الحضارة كواقعة لا تختلف عن الحضارة كقيمة. فمن وقائع الحضارة الرأسمالية الصناعية الباكرة أن منظّفي المداخن من الشباب كانوا مهيئين للإصابة بسرطان الصفن. وهو أمر يصعب النظر إليه على إنه إنجاز ثقافي يرقى إلى مصاف روايات والترسكوت أو كاتدرائية ريمز.

وفي أواخر القرن التاسع عشر، كان لابدَّ لـ «الحضارة» من أن تكتسب صدىً إمبرياليًا أيضًا، وهو ما كان كافيًا لتسويد صفحتها في أعين بعض الليبراليين. ولذا فقد كان ثمّة حاجة إلى كلمة أخرى للإشارة إلى وجوب أن تكون الحياة الاجتماعية على غير ما كانت عليه. ولقد استعار الألمان لهذا الغرض الكلمة الفرنسية Culture وبذا غدت كلمة kulture أوCulture إسمًا للنقد الرومانتيكي، وما قبل الماركسي، للرأسمالية الصناعية الباكرة. ففي حين أنَّ الحضارة مصطلح ذو طابع اجتماعي أنيس، ومسألة لطافة وظرف وسلوكات مقبولة، فإنَّ الثقافة أمر مثقل بالاحتمالات أكثر من ذلك بكثير، كما أنها أمر روحي، ونقدي، وسامٍ إلى الحدّ الذي لايتيح لها أن تطمئن للعالم أو تبتهج به. وفي حين أن الحضارة فرنسية من حيث الصيغة، فإن الثقافة ألمانية من حيث القالب.

وكلما كان يتزايد ظهور الحضارة القائمة على أنها حضارة نهّابة ومنشوشة،

كان يتزايد اضطرار فكرة الثقافة لأن تكون موقفًا نقديًا. ولقد كان الـ Culturkritik (النقد الثقافي) في حالة حرب مع الحضارة لا في حالة تطابق معها أو انسجام. وإذا ماكان قد نُظِرَ مرّةً إلى الثقافة على أنها وثيقة الصلة بالتجارة وحليفتها، فقد أصبحتا الآن في حالة من التنافر والتضارب المتزايدين. وكما يقول ريموند وليامز، فإنَّ «كلمةً كانت قد أشارت إلى سياقٍ من الإعداد والتهيئة في مجتمعٍ واثقٍ ومطمئنٍ غدت في القرن التاسع عشر بؤرة ردٍّ عميق ودالّ على مجتمعٍ في مخاض تغيّر جذري ومؤلم»(*). وهكذا فقد كان أحد أسباب ظهور «الثقافة» حقيقة أن «الحضارات» بدأت تبدو بعيدة عن المنطق بوصفها حدَّ قيمة أو مصطلحًا معياريًا. ولقد شَهِدَ منقلب القرن التاسع عشر حالة من الـ Cultur-pessimismus (التشاؤم الثقافي) المتزايد، ربما كان كتاب أوزوالد شبنغلز **تدهور الغرب** أهم وثيقة عنها، إلا أنَّ لها أيضًا ترجيعها الإنجليزي الخافت في كتاب ف.ر. ليفيز المرسوم على نحو له دلالته بـ **حضارة الجمهور وثقافة الأقلية**. ولا حاجة للقول إنَّ صلة الوصل بين طرفي هذا العنوان تشير إلى حالة من التعارض الساطع.

غير أنَّ الثقافة كيما يكون لها أن تمثّل نقدًا فاعلاً ومؤثّرًا، كان لابدَّ أن تحتفظ ببعدها الاجتماعي. فهي لا تستطيع أن تقفز عائدة إلى معناها الباكر الخاص بالتهذيب الفردي. ولقد كان التناقض الشهير الذي قدّمه كولردج في كتابه عن **تكوين الكنيسة والدولة** - حيث «التباين الدائم والتعارض الحيني بين التهذيب والحضارة» - إيذانًا بكثير مما قُدِّرَ للكلمة أن تخضع له في العقود التالية؛ حيث راح مفهوم الثقافة المولود في قلب **التنوير** يخوض معركة أوديبية عنيفة ضد أسلافه. فالحضارة مجردة، ومغتربة، ومتشظية، وميكانيكية، ونفعية، ومستعبدة لإيمان شديد بالتقدم المادي؛ **أما الثقافة فكلّية، وعضوية، ومحسوسة، لا غاية لها سوى ذاتها**، فضلاً عن قدرتها على التذكّر والاستعادة. ولذا فقد توافق النزاع بين الثقافة والحضارة مع النزاع المتأجج بين التراث والحداثة. إلا أن هذه الحرب كانت أيضًا حربًا زائفةً إلى هذا الحدّ أو ذاك. فنقيض الثقافة، عند ماتيو أرنولد ومريديه، هو فوضوية كانت الحضارة ذاتها قد تمخّضت عنها. ذلك أنَّ مجتمعًا مفرطًا في ماديته لابدَّ أن يولد هادميه الساخطين والأفظاظ، ممن تجد الثقافة نفسها، إذ تُهَذِّبهم، أنها تخرج لإنقاذ الحضارة التي شعرت إزاءها بكلّ ذلك الاحتقار. ومع ذلك، وعلى الرغم مما عناه هذا من عبور شائك

(*) Raymond Williams "The Idea of Culture", in john Mcllroy and Sallie Westwood (eds), Border country: Raymond Williams in Adult Education (Leicester, 1993), p.60

للحواجز السياسية بين المفهومين، فإنّ الحضارة كانت برجوازية بوجه عام، في حين كانت الثقافة أرستقراطية إلى جانب نوع من التعاطف النابع من القلب مع الـVolk (الشعب) والكراهية المتكبرة تجاه الـBurgher (البرجوازية).

والحال، أن هذه الالتفاتة الـVolkisch (الشعبية) التي أبداها مفهوم الثقافة، هي خطّ التطور الثاني مما يتعقبه وليامز. فمنذ المثاليين الألمان وصاعداً، تبدأ الثقافة باتّخاذ شيء من معناها الحديث الذي يدلّ على طريقة حياة مميزة. وهو ما مثّل، بالنسبة لهيردر، نوعاً من الهجوم المعتمد على كونية التنوير. فالثقافة، برأي هيردر، ليست سردية كبرى أحادية الخطّ من سرديات الإنسانية الكونية، وإنما هي تعدد في الأشكال الحياتية الخصوصية، التي يتمتع كلٌّ منها بقوانين تطوره الخاصة. والحقّ أنّ التنوير، كما يقول روبرت يونغ لم يكن موحّداً ومتّسقًا على الدوام في مناقضته مثل هذه النظرة، فقد أبدى انفتاحًا على الثقافة غير الأوروبية بطرائق أضفت طابعًا نسبيًا خطرًا على قيمه الخاصة، كما استبق بعض مفكريه ما جرى لاحقًا من إضفاء طابع مثالي على «الشعوب البدائية» مما انطوى على نقد للغرب(*). ومع ذلك، فإنّ هيردر يربط صراحةً ذلك الصراع بين معنيي كلمة «الثقافة» بصراع بين أوروبا وآخريها من المستعمرين. وهو يمضي إلى معارضة المركزية الأوروبية، التي ترى إلى الثقافة بوصفها حضارة كونية، بدعاوى أولئك الموجودين «في جميع أنحاء الأرض» ممن لم يعيشوا ويقضوا من أجل ذلك الشرف المشكوك فيه والمتمثّل في دفع ذريتهم إلى أن تستمدّ السعادة من ثقافة أوروبية تبدو متفوقة في الظاهر(**).

يقول هيردر إنّ «مايشكّل جزءاً لا يتجزأ من عالم الأفكار لدى أمة من الأمم لا يمكن أبداً أن يدخل عقل أمة ثانية، في حين تحكم عليه أمة ثالثة بأنه مؤذٍ وضار»(***). ومن الواضح، إذاً، أن أصل فكرة الثقافة بوصفها طريقة حياتية مميزة مرتبط أوثق الارتباط بولعٍ رومانتيكيٍ مناهض للكولونيالية تجاه المجتمعات «الغريبة» المظلومة. ولسوف تعاود نزعة

(*)Robert J.C.Young, Colonial Desire (London and New York,1995)ch2.

وهذا الكتاب هو واحد من أفضل المداخل إلى التصور الحديث للثقافة وما فيه من مسحات عنصرية ملتبسة. أما بخصوص ما اتسم به التنوير من نزعة نسبية ثقافية، فيمكن الرجوع إلى رحلات جاليفر لجوناثان سويفت.

(**)See ibid., p.79.

(***)Johann Gottfried von Herder, Reflections on the Philosophy of the History Mankind (1784-91, reprinted chicago,1968), p.49.

التعلّق بما هو غريب ظهورها في القرن العشرين على هيئة ما اتسمت به الحداثة من سمات بدائية، تلك البدائية التي ترافقت مع صعود الأنثروبولوجيا الثقافية الحديثة. بل إنها ستبرز لاحقًا مزيدًا من البروز، بإهاب ما بعد حداثي هذه المرّة، في إضفاء الطابع الرومانتيكي على الثقافة الشعبية، هذه الثقافة التي تلعب اليوم ما لعبته الثقافات «البدائية» في السابق من دور مؤثر، وعفوي، وشبه طوباوي(*).

وفي إيماءة تتنبأ بما بعد الحداثة- التي هي، من بين أشياء أخرى، ضرب من الفكر الرومانتيكي المتأخر- يقترح هيردر وضع مصطلح «الثقافة» بصيغة الجمع، والكلام، كما يفعل هو، على ثقافات الأمم والمراحل المختلفة، وكذلك على ثقافات اجتماعية واقتصادية مميزة ضمن الأمة الواحدة. وبشيء من التردد، فإنّ معنى الثقافة هذا سيمدّ بجذوره منذ حوالي منتصف القرن التاسع عشر، إلا أنه لن يترسّخ تمامًا إلا مع مطلع القرن العشرين. فعلى الرغم من مواصلة استخدام «الحضارة» و«الثقافة» على نحو متبادل وإحلال إحداهما محلّ الأخرى، بين الأنثروبولوجيين خاصة، إلا أنّ الثقافة غدت بالإضافة إلى ذلك أقرب إلى كونها عكس الكياسة (Civility) وضدّها[٥] فهي قبلية وليست عالمية (كوسموبوليتانية)، وهي واقع يُعاش بالنبض على مستوى أعمق من العقل بكثير، مما يجعلها في حِرْز حصين أمام النقد العقلاني. والمفارقة الساخرة بعد، أنّ الثقافة غدت طريقةً في وصف أشكال حياة «الهمج» لا مصطلحًا يُطلَق على المتحضّرين(**). فمن خلال عملية قَلْب لافتة ومثيرة، صار الهمج هم المثقفون في حين غدا المتحضرون عكس ذلك. بيد أنّ «الثقافة»، التي تستطيع أن تصف نظامًا اجتماعيًا «بدائيًا»، تستطيع أيضًا أن تجد طريقة لإضفاء طابع مثالي على نظامها الاجتماعي الخاص. وإذا ماكانت الثقافة «العضوية» قد وفّرت للرومانتيكيين الراديكاليين نقدًا للمجتمع القائم؛ فإنّ هذه الثقافة ذاتها قد كانت بالنسبة لمفكّر مثل إدموند بيرك بمثابة استعارة للمجتمع القائم، على نحو يقي هذا المجتمع من

(*) John Fiske, Understanding Popular Culture (London, 1989) and Reading the Popular (London 1989).

(٥) سبقت الإشارة إلى أن الثقافة في تطور معانيها الحديثة كانت في البداية قد عنت شيئًا قريبًا مما تعنيه الكياسة (Civility)، لتتطور من ثم إلى القرن الثامن عشر وتغدو مرادفًا إلى هذا الحدّ أو ذاك لكلمة الحضارة (Civilization).

(**) John Beattie, Other Cultures (London, 1946).

النقد. كما أمكن لبريطانيا الإمبريالية أن تدّعي تلك الوحدة التي لم يستطع البعض أن يجدها إلا لدى الجماعات ماقبل الحديثة. وبذا فقد أمن للدول الحديثة أن تنهب الدول ماقبل الحديثة إيديولوجيًا فضلاً عن نهبها اقتصاديًا. وبهذا المعنى، فإنَّ الثقافة «كلمة تفتقر إلى الدقّة ولاتفي بالغرض، فهي منقسمة على ذاتها... تترادف مع الحضارة الغربية في اتجاهها السائد وتتناقض معها في الوقت ذاته»(*) وهي بوصفها ذلك اللعب الحرّ الذي يلعبه الفكر الحيادي المتجرّد عن المصلحة، قادرة على أن تقوّض المصالح الاجتماعية الأنانية؛ غير أنّها إذ تقوّض هذه المصالح باسم الكلّ الاجتماعي، إنما تعزز النظام الاجتماعي الذي تريد أن توبّخه.

والثقافة بوصفها كلاً عضويًا، مثل الثقافة بوصفها كياسة، تترجّح بين الواقعة والقيمة على نحو غير محسوم. فهي، بمعنى ما، ليست أكثر من إشارة إلى شكل تقليدي من أشكال الحياة، سواء كانت حياة البربر أو حياة الحلاقين(٦). غير أنَّ الجماعة، والتراث، والجذور، والتضامن هي أفكار يُفتَرَضُ بنا أن نحبّذها، إلى أن جاءت ما بعد الحداثة على الأقل، ولذا فقد يُظَنّ أن ثمّة ما هو إيجابي في مجرد وجود هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحياة؛ أو بكلام أدقّ، في مجرد واقعة تعدد هذه الأشكال. والحقّ أن هذا الالتحام بين الوضعي والمعياري، المتبقي عن كلٍّ من «الحضارة» والمعنى الكوني لـه الثقافة»، هو الذي سيشمخ برأسه في أيامنا هذه متّخذًا هيئة النسبية الثقافية. والمفارقة الساخرة، أنَّ هذه النسبية «مابعد الحديثة» تستقي من ذات الإلتباسات التي عرفتها حقبة الحداثة. فلقد رأى الرومانتيكيون أنَّ ثمّة شيئًا نفسيًا في كلّ طريقة كلّية مكتملة من طرق الحياة، خاصةً إذا ما كانت الحضارة منكبّة على تخريبها. ولا شكّ، بالطبع، أنَّ مثل هذه «الكلّية» أو «الاكتمال» هي أسطورة؛ فكما علّمنا الأنثروبولوجيون أنَّ «أشدّ العادات والأفكار والأفعال تباينًا يمكن أن تقع إلى جانب بعضها بعضًا» حتى في الثقافات التي تبدو على أشدّ ما تكون من «البدائية»، إلا أنَّ الرومانتيكيين ذوي العقول المفرطة في الحماس وافقهم أن يديروا أذنًا صمّاء إلى مثل هذا التحذير وفي حين رأوا أنَّ الثقافة بوصفها حضارة تقوم على التمايز والتفاضل الصارمين، فقد رأوا أنَّ الثقافة بوصفها طريقة حياة ليست كذلك. فكلُّ ما ينبع من الشعب على نحو

(*) Young, Colonial Desire, p.53.

(٦) ثمة تلاعب بالألفاظ، هنا بين Berbers (البربر) و barbers (الحلاّقين).

(**) Franz Boas, Race, Language And Culture (1940, reprinted Chicago and London, 1982), p.30.

صادق هو أمرٌ حسن وخيّر، كائنًا ما كان هذا الشعب. بل إنّ ذلك ليصحّ عندهم مزيد من الصحّة إذا ما كانت الإشارة إلى شعب بدائي. غير أنّ هذا التمييز بين الثقافة بوصفها حضارة والثقافة بوصفها طريقة حياة سرعان ما فُقِدَ وضاع. فالثقافة بوصفها حضارة كانت قد استعارت ضروب تمييزها بين الرفيع والوضيع من الأنثروبولوجيا في مراحلها الباكرة، حيث كانت ترى أنّ بعض الثقافات تتفوق تفوقًا واضحًا على بعضها الآخر؛ لكن تزايد النقاش وتقليب الأمر على وجوهه، جعل المعنى الأنثروبولوجي للكلمة أقرب إلى الوصفي منه إلى التقويمي. وصار مجرد وجود ثقافة من نوع ما قيمة بحدّ ذاته، كما لم يعد ثمّة معنى لرفع ثقافة فوق أخرى إلا كالمعنى الذي في القول إنّ قواعد اللغة الكاتالانية تتفوق على قواعد اللغة العربية.

وبالمقابل، فإنّ ما بعد الحداثي يرى أن من الواجب الاحتفاء بالطرائق الحياتية الكليّة إذا ما كانت طرائق تلك الجماعات الانشقاقية والأقلوية، في حين يرى أن من الواجب انتقادها بقسوة إذ ما كانت طرائق الأكثريات. وعلى هذا الأساس فإن صدر «سياسات الهوية» ما بعد الحديثة يتّسع للسحاقية لكنه لا يتّسع للقومية، وهو ما كان سيبدو للراديكاليين من الرومانتيكيين الأوائل، بخلاف الراديكاليين ما بعد الحداثيين، أمرًا أبعد ما يكون عن المنطق. فتلك الزمرة الأولى، التي عاشت في حقبة من الثورات السياسية، كانت محصّنة ضدّ سخف الاعتقاد بأنّ حركات الأكثرية أوضروب الإجماع لابدّ أن تكون قائمة على الجهل. أما الزمرة الثانية، التي ازدهرت في طور أقلّ حماسًا وغبطة من أطوار هذا التاريخ ذاته، فقد أقلعت عن الإيمان بالحركات الجماهيرية الراديكالية، ذلك أنها لا تتذكر من هذه الحركات سوى أقل القليل. فما بعد الحداثة، بوصفها نظرية، أتت بعد حركات التحرر الوطني العظيمة في أواسط القرن العشرين، وهي أصغر بالمعنى الحرفي أو المجازي من أن تتذكر مثل هذا الاندفاع الثوري المُزَلزِل. بل إنّ مصطلح «ما بعد الكولونيالية»، ذاته يشير إلى اهتمام بمجتمعات «العالم الثالث» التي سبق لها أن خاضت نضالها المناهض للكولونيالية، تلك المجتمعات التي ما عاد من المحتمل أن تشكل إرباكًا لأولئك المنظّرين الغربيين المغرمين بالضحايا وبالخاسرين في الوقت الذي يبدون فيه الكثير من الشكّ والريبة حيال مفاهيم كمفهوم الثورة السياسية. ولربما كان من السهل على المرء أيضًا أن يشعر بالتضامن مع أمم «العالم الثالث» ما دامت هذه الأمم قد كفّت الآن عن قتل أبناء بلده.

ومن ثمَّ، فإنَّ الكلام على مفهوم الثقافة بصيغة الجمع أو إضفاء طابع التعددية عليه لا يضمن الإبقاء على ما فيه من شحنة إيجابية. ومن السهل بمكان أن نشعر بالحماس حيال الثقافة بوصفها تطورًا ذاتيًا إنسانويًا، أو حتى حيال الثقافة البوليفية، على سبيل المثال، إذْ إنَّ تشكيلة معقدة على هذا النحو لابدَّ أن تشتمل على كثير من السمات الحميدة. وبالمقابل، فإننا ما إنْ نبدأ، بروح من التعددية السمحاء، بفكفكة فكرة الثقافة بحيث تغطي «ثقافة ملاهي الشرطة»، مثلاً، أو «ثقافة المصابين بأمراض نفسية جنسية»، أو «ثقافة المافيا»، حتى يكون ثمّة مجال للشكّ في وجوب استحسان مثل هذه الأشكال الثقافية لمجرد كونها أشكالاً ثقافية، أو لمجرد كونها جزءًا من تعدد واسع وغني من هذه الأشكال. فلقد عرف التاريخ تعددًا واسعًا وغنيًا في ثقافات التعذيب، ولا بدَّ أن نفوس أعتى التعدديين ستعاف القول إنَّ هذا مثال آخر على مافي التجربة الإنسانية من غنى وتعدد في الألوان. وأولئك الذين يعتبرون التعددية قيِّمةً بحدِّ ذاتها ليسوا سوى شكلانيين خالصين، ومن الواضح أنهم لم يلحظوا ذلك التنوع البارع والمدهش في الأشكال التي يمكن للعنصرية أن تتخذها. وعلى أية حال، فإن التعددية هنا، شأن قَدْر كبير من الفكر ما بعد الحديث، مُطعَّمة بالتماثل والهوية. وبدلاً من أن تحلّ الهويات المتفردة، فإنها تضاعفها. ثمَّ إنَّ التعددية تفترض الهوية مسبقًا، شأنها شأن الهجنة التي تفترض النقاء مسبقًا. وبكلام أدقّ، فإننا لا نستطيع أن نهجّن إلا ثقافة نقية، في حين أنَّ «جميع الثقافات منشبكة إحداثها مع الأخريات؛ وما من واحدة بينها منفردة ونقية، وإنما كلّها مهجنة مولّدة، ومتخالطة، ومتمايزة الخواص إلى أبعد حدّ، وغير واحدية»، كما يقول إدوارد سعيد(*). وعلى المرء أن يتذكّر أيضًا، أنَّ ما من ثقافة بشريةأشدّ تخالطًا وتباينًا في الخواص من الرأسمالية.

وإذا ما كانت أول تهجئة مختلفة مهمة تعتري كلمة «الثقافة» هي تهجئتها على أنَّها نقد مناهض للرأسمالية، وكانت ثاني تهجئة مختلفة هي تضييق الفكرة بحيث تشير إلى طريقة حياة كلّية مع وضعها بصيغة الجمع وإضفاء طابع التعددية عليها، فإنَّ ثالث تهجئة هي تخصيصها التدريجي بالفنون. حيث يمكن هنا أيضًا تقليص الكلمة أو توسيعها، ذلك أنَّ الثقافة بمعنى الفنون يمكن أن تشتمل على النشاط الفكري بوجه عام (العلم، والفلسفة، والبحث وما شابه)، كما يمكن أن تتخفف مزيدًا من التخفف بحيث لا تطول سوى تلك المشاغل التي يُزْعَم أنها «تخييلية» أكثر من غيرها: مثل الموسيقا،

(*) Edward Said, Culture and Imperialism (London, 1993), P.xxix.

والرسم، والأدب. فيقال من ثمّ إنّ البشر «المثقفين» هم من يمتلكون ثقافة بهذا المعنى. والحال، أنّ هذا المعنى ينمّ أيضًا على ضرْب من التطور التاريخي الدراماتيكي. فهو يشير، أولاً، إلى أنّه لم يعد من الممكن اعتبار العلم، والفلسفة، والسياسة، والاقتصاد صنوفًا من الإبداع أو التخييل. وهو يشير، ثانيًا، إلى أنّ القيم «المتحضرة» لم تعد توجد الآن إلا في الاستيهام أو الفانتازيا. ومن الواضح، بالطبع، أنّ هذه الإشارة الأخيرة تنطوي على نقد لاذع للواقع الاجتماعي. فحين يكون الفنّ هو المكان الذي نستطيع أن نجد الإبداع فيه، ربما يكون ذلك ناجمًا عن خلوّ أي مكان آخر من الإبداع. وإلى هذا، فإنّ الثقافة ما إنْ تعني التعلّم والفنون، أي تلك النشاطات المقصورة على نسبة ضئيلة من البشر، حتى يعتري الفكرة نوع من التكثّف والإفقار في آنٍ معًا.

إنّ قصة ما يفعله ذلك بالفنون ذاتها - إذْ تجد نفسها وقد اكتست بدلالة اجتماعية خطيرة هي في حقيقتها أرقّ وأكثر هشاشة من أن تتحملها، وإذْ تجد نفسها وهي تتفتت من الداخل إذْ تُجْبَرَ على أن تقوم مقام اللّه أو السعادة أو العدالة السياسية - هي قصة تنتمي إلى سرد الحداثة. وذلك بخلاف ما بعد الحداثة التي تحاول أن تزيح عن كاهل الفنون أعباء هذا القلق الثقيل، فتلحّ عليها لأن ترمي إلى النسيان بجميع أحلام العمق المنتفخة هذه، وبذا تحررها وتحولها إلى ضَرْب عابث من ضروب الحرية. أما قبل هذا بكثير، فكانت الرومانتيكية قد حاولت أن تربّع الدائرة بحيث تجد في الثقافة الجمالية بديلاً للسياسة، وتجد فيها في الوقت ذاته نموذجًا لنظامٍ جديد. ولم يكن ذلك بالصعوبة التي يبدو عليها. فحين يكون الغرض الأساسي للفنّ متمثّلاً في نأيه عن ايّ غرضٍ أو غاية، يكون عَالِمُ الجمال الذي يفرط في التمييق والتزويق أشدّ الثوريين تفانيًا والتزامًا، متمسّكًا بفكرةٍ عن القيمة مفادها أنّ هذه القيمة تستمدّ شرعيتها من ذاتها على العكس مما تراه النفعية الرأسمالية. وبذا يمكن للفنّ أن يبدي الحياة الحسنة ويعرضها، لا من خلال تمثيله لها بل من خلال كونه هذه الحياة ذاتها، أي من خلال ما يريه لا من خلال ما يقوله، جاعلاً من فضيحة وجوده المبتهج بذاته دونما غايةٍ أو هدف ضَرْبًا من النقد الصامت للقيمة التبادلية والعقلانية الأداتية. بيد أنّ هذا الارتقاء بالفنّ وجَعْلَهُ في خدمة الإنسانية قد انطوى بصورة لا مفرّ منها على ما ينقضه، ذلك أنّه كان قد بوّأ الفنّان مكانة متعالية تتعارض مع أهميته السياسية، كما دفع صورة الحياة الحسنة لأن تقوم مقام غيابها الفعلي، وهذا هو الشرك الخطير الذي يمكن أن تقع فيه كلّ يوطوبيا.

ولقد انتقضت الثقافةُ ذاتها بمعنى آخر أيضًا. فما كان قد جعل منها نقدًا للرأسمالية الصناعية هو تأكيدها على الكلّية، والتناسق، والتطور الشامل للقدرات البشرية. حيث كانت هذه الكلّية، ابتداءً بشيللر وصولاً إلى رسكن، قد وُضِعَتْ في مواجهة الآثار المُخلَّة التي ترتَّبت على تقسيم للعمل قَزَّمَ القدرات البشرية وضيَّقها، لدرجة أنَّ هذا التقليد الرومانتيكي- الإنسانوي كان قد شكّل واحدًا من مصادر الماركسية ذاتها. غير أنَّ الثقافة حين تكون ذلك اللعب الحرّ، المبتهج بذاته، الذي تلعبه الروح ويمكن لجميع القدرات البشرية أن تحظى فيه بالرعاية الحيادية البعيدة عن أيّ تحيّز، فلا بدّ عندئذٍ لهذه الثقافة من أن تكون أيضًا فكرة تتعارض مع التحزّب أشدّ التعارض. وبذا يغدو الالتزام دليلاً على الافتقار إلى التهذيب والثقافة. ولقد كان بمقدور ماثيو أرنولد أن يرى في الثقافة دفعًا بالمجتمع إلى الأفضل والأحسن، دون أن يحول ذلك بينه وبين أن يرفض اتّخاذ موقف من مسألة الرقّ في الحرب الأهلية الأميريكية. وبذا تكون الثقافة ترياقًا مضادًا للسياسة، فتلطّف تلك النظرة الضيقة المتعصبة من خلال سعيها وراء التوازن وابتعادها بالعقل عن التلوث بكلّ ما هو متحيّز، أو متعّصب، أو بعيد عن الاتزان. والحقّ أنّه على الرغم من كلّ النفور الذي تبديه ما بعد الحداثةحيال الإنسانوية الليبرالية، فإنَّ هنالك أكثر من أثر لهذه النظرة فيما تبديه ما بعد الحداثة من قلق تعددي تجاه المواقف الصارمة، ومن خَلْط بين ما هو مُحَدَّد وما هو دوغمائي. فالثقافة، إذًا، يمكن أن تكون نقدًا للرأسمالية، لكنها يمكن أن تكون أيضًا وبالقَدْرِ ذاته نقدًا لما تقتضيه مناهضة الرأسمالية من ضروب الالتزام. فلكي يتحقق مَثَلُ الثقافة الأعلى متعدد الجوانب، من الضروري أن تكون هنالك سياسة أحادية الجانب على نحو ناشط وفاعل: الأمر الذي تجد فيه الثقافة سيرًا مشؤومًا للوسائل بعكس الغاية المنشودة. فالثقافة تطالب أولئك الذين يصرخون طلبًا للعدل بأن يتطلعوا أبعد من مصالحهم الضيقة إلى الكلّ، وهو ما يعني أن يتطلعوا إلى مصالح حكامهم فضلاً عن مصالحهم. وبذا لا تفيد الثقافة أيما إفادة من واقعة أن هذه المصالح يمكن أن تكون متناقضة مع بعضها بعضًا. والحال، أنَّ ما نلحظه اليوم من ارتباط الثقافة بالمطالبة بالعدالة تجاه الجماعات الأقلوية هو أمر جديد تمامًا.

تبدو الثقافة، في رفضها للتحزّب، كما لو أنها فكرة حيادية من الناحية السياسية. بيد أن تحزّبها الصارخ يكمن

على وجه التحديد في هذا الالتزام الشكلي بتعدد الجوانب. فالثقافة لا تبالي حيال أيّ الملكات البشرية هي التي ينبغي أن تُحقَّق، وبذا تبدو سخية في حيادها ولا مبالاتها على مستوى المضمون. وهي لاتلحّ إلاّ على أنّ هذه الكلمات ينبغي أن تُحقَّق على نحو متناغم ومتسق، بحيث يشكّل كلٌّ منها ثقلاً يقابل الآخر ويوازنه على نحو حصيف وحكيم، وبذا تدسّ ضربًا من السياسية على مستوى الشكل. فالمطلوب منا هو أن نصدّق أنّ الوحدة خير من الصراع، أو أنّ التناسق خير من أحادية الجانب. والمطلوب أيضًا أن نصدّق، بمزيد من الابتعاد عن المنطق، أن هذا ليس بالموقف السياسي. وبالمثل، فإنّ الثقافة، في قولها إنّ تلك الملكات ينبغي أن تُحقَّق كرمى لذاتها وحسب، تبدو بعيدة كلّ البعد عن أن تطولها تهمة أنها أداة سياسية. إلا أنها تنطوي في حقيقة الأمر على سياسة ضمنية تكمن على وجه التحديد في هذا الابتعاد عن النفعية؛ وهذه السياسية الضمنية هي إما السياسة الأرستقراطية لأولئك الذين ينعمون بالرفاهية وبالحرية بما يتيح لهم أن يزدروا النفعية ويتبرّموا بها، وإما السياسة الطوباوية لأولئك الذين يرغبون برؤيـة مجتمع قد تخطّى القيمة التبادلية.

وحقيقة الأمر، أنّ ما يُطرَح هنا ليس الثقافة بالمجرد، وإنما اختيار محدد للقيم الثقافية. فأن تكون متحضّرًا أو متثقّفًا يعني أن تكون محبوًّا بمشاعر مهذّبة، وأهواء معتدلة، وسلوكات مقبولة، وعقل منفتح: أي أن تسلك على نحو معقول ومعتدل، فتبدي حساسيةً أصيلةً تجاه مصالح الآخرين، وتمارس ضبطًا ذاتيًا، وتكون مهيّئًا للتضحية بمصالحك الأنانية الخاصة من أجل مصلحة الكلّ. ولا شكّ أنّ مثل هذه الوصفات، مهما تكن رائعة، هي أبعد ما تكون عن البراءة السياسية. بل إنّ الشخص المتثقّف على هذا النحو يبدو أشبه بليبرالي محافظ معتدل. كما لو أن مذيعي نشرات الأخبار ومحرريها في الـ BBC (هيئة الإذاعة البريطانية) صاروا النموذج الذي ينبغي على البشرية جمعاء أن تحتذيه. ومن المؤكّد أنّ هذا الشخص المتحضّر لا يجمعه أي جامع بالسياسي الثوري، على الرغم من أن الثورة أيضًا هي جزء من الحضارة. أما كلمة «معقول» الآنفة فتعني هنا شيئًا أقرب إلى «مستعدّ للاقتناع» أو «جاهز للتسوية»، كما لو أنّ جميع القناعات الحماسية غير عقلانية بطبيعتها. فالثقافة في صفّ الشعور الرقيق والعاطفة لا في صفّ الحماسة والأهواء، الأمر الذي يعني أنّها في صف الطبقات

الوسطى المؤدّبة لا في صفّ الجماهير الغضوبة. وإذ ننظر إلى الأهمية المعطاة للتوازن هنا، فإنّ من الصعب أن نفهم لماذا لا يكون مطلوبًا موازنة الاعتراض على العنصرية بما يقابله أو يعاكسه. خاصةً وأن المناهضة الصريحة للعنصرية تبدو بعيدة كلّ البعد عن التعددية. وبما أن الاعتدال فضيلة على الدوام، فإنّ النفور المعتدل حيال بغاء الأطفال لابدّ أن يكون أنسب من مناهضته مناهضة عنيفة ومتحمسة. ولأنّ الفعل لابدّ أن يشتمل على مجموعة محددة من الخيارات، فإنّ من المحتوم على هذه الطبعة من طبعات الثقافة أن تكون تأملية بعيدة عن الالتزام.

وهذا ما يصحّ على الأقل على الفكرة التي يحملها فريدريش شيللر عن الجمالي، حيث يقدّمه على أنه «حالة سلبية من غياب التحديد غيابًا كاملاً(*)». فالإنسان، في الشرط الجمالي، هو صفر، إذا ما كنّا نفكّر بأيّة نتيجة محددة لا بجماع قدراته(**)؛ ذلك أننا في حالة من التعليق أو الإرجاء ولسنا في حالة من الإمكانية المتواصلة أو الدائمة، نوعٌ من النقص النرفاني لكلّ تحديد. فالثقافة، أو الجمالي، لا تنحاز إلى أيّة مصلحة اجتماعية بعينها، وهي لهذا السبب على وجه التحديد قدرة منشّطة عامة. وهي ليست معاكسة للفعل بقدر ما تشكّل المصدر الخلاّق فعل كائنًا ما يكون. ولأنّ الثقافة «لا تضع تحت حمايتها أيّة ملكة منفردة من ملكات الإنسان بمعزل عن الملكات الأخرى... فإنها تمنح حظوتها لكلّ ملكة ولجميع الملكات(***) دونما تمييز؛ والسبب البسيط الذي يحول بينها وبين أن تمنح هذه الخطوة لملكة أكثر من غيرها هو أنها الأساس الذي تقوم عليه إمكانية جميع الملكات». ولأنّ الثقافة عاجزة عن أن تقول شيئًا واحدًا إنْ لم تَقُلْ جميع الأشياء، فإنّها لا تقول أيّ شيء، لكأنّ الفصاحة التي لاحدود لها تبلغ بها حدّ الخرس والصمت. وكأنّ رعايتها كلّ إمكانية إلى حدّها الأقصى، تخاطر بأن تعقل عضلاتنا وتتركنا بلا حراك. ذلكم هو الأثر الشالّ الذي تخلّفه المفارقة الرومانتيكية الساخرة. فنحن إذ نأتي إلى الفعل، نضع حدًّا لذلك اللعب الحرّ بالتفاتنا إلى ما هو مخصوص ووضيع؛ غير أننا نفعل ذلك ونحن ندرك على الأقل أنّ ثمّة إمكانيات أخرى، ونتيح لذلك الإحساس المنفلت بالكمون الخلاّق أن يملي علينا ما نفعله.

(*) Schiller, on the Aesthetic Education of Man, P. 141.
(**) Ibid., p. 146.
(***) Ibid., p. 151.

تبدو الثقافة، إذًا، عند شيللر على أنّها مصدر الفعل ونقضه في آنٍ معًا. فثمّة توترٌ بين ما يجعل ممارستنا خلاّقة وبين كون الممارسة ذاتها واقعةً أرضيةٍ ودنيويةً إلى أبعد حدّ. وبالمثل، فإنّ الثقافة عند ماتيو أرنولد هي مَثَلٌ أعلى في الكمال المطلق، وهي في الوقت ذاته تلك السيرورة التاريخية المفعمة بالنقص التي تجهد في الوصول إلى ذلك المثل الغاية. ويبدو، في كلتا الحالتين، أنّ ثمّة فجوة تكوينية بين القافة وتجسيدها الدنيوي، حيث يدفعنا تعدد الجواني في الجمالي إلى أفعالٍ تناقض هذا الجمالي بما تشتمل عليه من التحديد. وإذا ما كانت كلمة «الثقافة» نصًّا تاريخيًا وفلسفيًا، فهي أيضًا محلّ صراعٍ سياسي. وكما يقول ريموند وليامز، فإنّ «المعاني المتشابكة المعقدة (التي ينطوي عليها المصطلح) تشير إلى سجال متشابك ومعقد بشأن العلاقات التي تربط بين التطور الإنساني العام وطريقة حياة محددة، وبين كليهما من جهة أولى وأعمال وممارسات الفنّ والذكاء من جهة أخرى(*)». وهذه هي الحكاية التي يتعقّبها وليامز في كتابه الثقافة والمجتمع ١٧٨٠-١٩٥٠، حيث يستعرض الطبعة الإنجليزية من الـKulturphilosophie (فلسفة الثقافة) الأوروبية. وهو اتجاه فكري يمكن النظر إليه على أنه ضَرْبٌ من المجاهدة في محاولة للربط بين معاني الثقافة المتعددة التي راحت تنفصل شيئًا فشيئًا وكلٌّ يعوم في اتجاه؛ حيث يرى أنّ الثقافة (بمعنى الفنون) تمثّل سمة من سمات العيش المرهف الأنيق (الثقافة بوصفها كياسة) الذي يمثّل مهمة ينبغي على التغيير السياسية أن يحققها في الثقافة (بمعنى الحياة الاجتماعية) ككّل، وبذا يتّحد من جديد كلٌّ من الجمالي والأنثروبولوجي. ومنذ كولردج وحتى ف. ر. ليفيز، كان ثمة إصرار على حضور معنى الثقافة العريض الذي ينطوي على المسؤولية الاجتماعية، غير أنّ هذا المعنى لم يكن من الممكن أن يتعرّفا إلا قبالة معنى يتّسم بمزيد من التخصيص والتحديد (الثقافة بوصفها الفنون) ولاينى يهدد بأن يحلّ محلّ الأول. ولقد أدرك كلٌّ من أرنولد ورسكن، فيما يخصّ الجدل المكرور بين هذين المعنيين، أنّه من غير تغيير اجتماعي، لابدّ أن يكتنف الخطر المميت كلاً من الفنون و«العيش المرهف الأنيق»؛ وكانا يريان أيضًا أنّ الفنون من بين الأدوات القليلة الباقية لمثل هذا التغيير. والحقّ أنّ هذه الحلقة الجهنمية من المعاني لم تُكْسَر إلا مع وليام موريس، حيث سَخَّر هذه الـ Kulturphilosophie

(*) Williams, Keywords, p.81.

لقوة سياسية قائمة فعلاً هي حركة الطبقة العاملة.

ولعلّ وليامز في كتابه **الكلمات المفاتيح (Keywords)** لم يكن متنبّهًا بما يكفي لذلك المنطق الداخلي الذي تنطوي عليه التغيرات التي يسجلها. فما الذي يربط الثقافة بوصفها نقدًا طوباويًا، والثقافة بوصفها طريقة حياة، والثقافة بوصفها خلقًا فنيًا؟ لا شكّ أنّ الجواب هي جواب سلبي، مفاده أنّ هذه المعاني الثلاثة جميعها هي ردود فعل متباينة على إخفاق الثقافة بوصفها الحضارة القائمة: أي بوصفها السردية الكبرى[٧] للتطور الذاتي البشري. فحين تغدو هذه السردية قصة يصعب تصديقها مع تكشّف الرأسمالية الصناعية مزيدًا من التكشّف وظهورها على حقيقتها، وحين تغدو حكاية طويلة موروثة من ماضٍ وردي، فلا بدّ أن تواجه الثقافة بعض الخيارات غير المتستساغة. فهي تستطيع أن تحتفظ بمداها الشمولي وأهميتها الاجتماعية، إنما مقابل أن ترتدّ عن الحاضر التعس لتغدو صورة مستقبل مشتهى تتهددها الأخطار، أو صورة ماضٍ قديم تجمعه بذلك المستقبل المنعتق واقعة لا مجال لتجاهلها، هي واقعة غياب كليهما. تلك هي الثقافة بوصفها نقدًا طوباويًا، خلاّقة بصورة مدهشة وواهنة سياسيًا في آنٍ معًا، يتهددها الخطر الدائم من أن تختفي في تلك المسافة الانتقادية التي تنهك نفسها أشدّ الإنهاك وهي تقيمها بينها وبين الـ Realpolitik (السياسة الواقعية).

أما الخيار الآخر، فيتمثّل في إمكانية أن يُكتَب للثقافة البقاء إذا ما تخلّت عن كلّ هذا التجريد وغدت عيانية وملموسة، بوصفها ثقافة باقاريا أو ميكرونيزيا أو البشمان[٨]؛ علمًا أن ذلك يعرّضها للخطر إذْ يمنحها خصوصية تحتاج إليها أشدّ الاحتياج بقدر ما تخسر من معياريتها. فإذا ما كان معنى الثقافة هذا قد حافظ على قوته المعيارية عند الرومانتيكيين، الذين أمكنهم أن يعتمدوا

(٧) السردية الكبرى،grand narrative. مصطلح شاع استخدامه مع ما بعد الحداثة، وخاصة مع جان فرانسوا ليوتار في كتابه الوضع ما بعد الحداثي، حيث يقول: «استخدم مصطلح» حديث «كيما أصف كلعلم يستقي مشروعيته باللجوء صراحة إلى هذه السردية الكبرى أو تلك، من قبيل جدل الروح. أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة، أو خلق الثروة... كانت هذه حكاية التنوير، التي عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية- سياسية جيدة، هي السلام الشامل... ومع التبسيط إلى آخر مدى، فإنني أعرف «ما بعد الحداثي، بأنه التشكك إزاء السرديات الكبرى». انظر، جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحد حسان، دار شرقيات - القاهرة، ط١ ، ١٨٨٤، ص٢٢-٢٤. ويمكن القول إن المقصود بهذا المصطلح هو أية نظرية شمولية تشكل أساسًا تتم العودة إليه في التفسير.

(٨) البشمان، شعب يعيش على الصيد والقنص والترحّل في أفريقيا الجنوبية.

على هذه الأشكال من الـ Gemeinschaft (الجماعة) في القيام بنقد واسع الحيلة للـGesellschaft (المجتمع) الرأسمالي الصناعي، نجد أن الفكر ما بعد الحداثي يبدي، بخلاف ذلك، أشدّ الحساسية حيال الحنين إلى اتخاذ مثل هذا السبيل العاطفي، ناسياً أن من الممكن، برأي شخص مثل ولتر بنجامين، إضفاء معنى ثوري حتى على الحنين. فما تجده النظرية مابعد الحديثة قيّمًا ليس المحتوى الداخلي لهذه الثقافات بل الواقعة الشكلية المتمثّلة بتعددها. وهي ترى أنّه حين يتعلق الأمر بمحتوى هذه الثقافات، فإنّ من غير الممكن أن يكون ثمّة خيار، ذلك أنّ معايير مثل هذا الخيار لا بدّ أن تكون هي ذاتها مرتبطة بالثقافة. وبذا يكسب مفهوم الثقافة في الخصوصية ما يخسره في القدرة النقدية، شأنه شأن الكرسي الهزاز المنسوب إلى النزعة الفنية ما بعد الحداثية المسماة بالنزعة البنّاءة، هذا الكرسي الذي هو شكل فني أشدّ اتّسامًا بالصفة الاجتماعية الأنيسة من العمل الفني المنسوب إلى الحداثة الرفيعة، إنما على حساب حدّه النقدي.

أما الخيار الثالث، أو الردّ الثالث على أزمة الثقافة بوصفها الحضارة، فقد تمثّل، كما رأينا، بتقليص المقولة على قدّ حفنة من الأعمال الفنية. فالثقافة هنا تعني مجموعة من الأعمال الفنية والفكرية ذات القيمة المتفق عليها، إلى جانب المؤسسات التي تنتجها، وتوزّعها، وتنظّمها. وبهذا المعنى الجديد جدًا للكلمة، تبدو الثقافة على أنّها عَرَض من أعراض الأزمة وحلٌّ لها في الوقت ذاته. فأن تكون الثقافة واحة للقيمة، معناه أنها تتوفر على نوع من الحلّ. غير أنّ اقتصار الإبداع على التعليم والفنون بوصفهما معقلة الأخير هو دليل لايطوله الشكّ على أننا في ورطة كبيرة. فأيّة شروط اجتماعية هي تلك التي يصبح فيها الإبداع مقصورًا على الموسيقا والشعر، في حين يغدو العلم، والتكنولوجيا، والسياسة، والعمل، والحياة المنزلية أمورًا عادية جافة ومملّة؟ بل إنّ بمقدورنا أن نطرح بصدد هذا التصور للثقافة ذلك السؤال الشهير الذي طرحه ماركس بشأن الدين: فأيّ اغتراب ثقيل هو ذاك الاغتراب الذي يمثّل مثل هذا التعالي ضربًا من التعويض البائس عنه؟

بيد أنّ فكرة الثقافة الأقلوية هذه، مهما تكن عَرَضًا من أعراض أزمة تاريخية، هي أيضًا نوع من الحلّ لهذه الأزمة. فهي مثل الثقافة بوصفها طريقة حياة، تسبغ نوعًا من النبرة والقوام على تجريد التنوير للثقافة بوصفها الحضارة. وما نجده لدى أخصب تيارات النقد الأدبي الإنجليزي من وورد زورث إلى أورويل، هو

أنَّ الفنون، خاصةً فنون اللغة العادية، هي ما يمثّل ذلك المؤشّر الحسّاس على نوعية الحياة الاجتماعية ككلّ. كما أنَّ الثقافة بهذا المعنى،، الذي يتّسم بما تتّسم به الثقافة بوصفها طريقة حياة من فوريّة وبداهة محسوسة، ترث أيضًا ذلك الانحياز المعياري أو النزعة المعيارية التي تتّسم بها الثقافة بوصفها الحضارة. فقد تعكس الفنون العيش المرهف الأنيق، إلا أنها تمثّل أيضًا ذلك المقياس الذي يُقَاسُ به هذا العيش. وإذا ما كانت الفنون تجسّد، فإنّها تقوّم أيضًا. وبهذا المعنى، فهي تربط ماهو قائم بما هو مرغوب فيه على طريقة نوع من السياسة الراديكالية.

ليس من اليسير، إذًا، أن نفصل بين هذه المعاني الثلاثة المميزة للثقافة. فلكي لاتكون الثقافة بوصفها نقدًا مجرد فانتازيا لاقيمة لها، لابُدّ أن تشير إلى تلك الممارسات القائمة في الحاضر والتي تصوّر تصويرًا مسبقًا شيئًا من الصداقة والإنجاز اللذين تتوق إليهما هذه الثقافة. وهي تجد بعضًا من هذه الممارسات في الإنتاج الفني، كما تجد بعضًا آخر منها في تلك الثقافات الهامشية التي لم يستغرقها بعد منطق النفعية بصورة كاملة وبالتصاقها بالثقافة بهذين المعنيين، فإنَّ الثقافة بوصفها نقدًا تحاول أن تتفادى ماتتّسم به اليوطوبيا «الرديئة» من طابعٍ شَرْطيّ واحتماليّ صرف، حيث لاتقوم إلاّ على ذلك النوع من التوق الحزين، أو على القول «أما كان أجمل لو...» دون أن يكون لذلك أيّ أساس في الواقع. ومن المعروف، بالطبع، أنَّ لهذه اليوطوبيا «الرديئة» معادلها السياسي المتمثّل في ذلك المرض الطفولي الذي يُعْرَف باسم اليساروية المتطرفة، التي تنقض الحاضر باسم مستقبل بديل يتعذّر تصوره. وبخلاف ذلك، فإنَّ اليوطوبيا «الجيدة» هي تلك التي تجد جسرًا يصل المستقبل بالحضر، متمثلاً بالحاضر، متمَثلاً بتلك القوى الموجودة في الحاضر والمنطوية على إمكانية تغييره. فالمستقبل المرغوب ينبغي أن يكون مستقبلاً محتملاً أيضًا. وبارتباطه بهذين المعنيين الآخرين للثقافة، واللذين يتّسمان بفضيلة الوجود الفعلي على الأقلّ، فإنَّ ذلك الصنف الطوباوي من الثقافة يمكن أن يتحول إلى شكل من النقد المحايث، فيحكم على الحاضر بأنه موسوم بالنقص والإفتقار عن طريق تقويمه قبالة معايير ولّدها الحاضر ذاته. وبهذا المعنى، أيضًا، يمكن للثقافة أن توحّد الواقعة والقيمة، وذلك باعتبارها وصفًا لما هو قائم واستشرافًا لماهو مرغوب في آنٍ معًا. فحين يحتوي ماهو قائم على ماينقضه، لابد لمصطلح «الثقافة» من أن يواجه هذين السبيلين كليهما. والحال، أنّ التفكيك، الذي يبيّن أن وضعًا مالا بدَّ أن

ينتهك منطقه الخاص فيما يبذله من جهد لأن يتمسّك بهذا المنطق، ليس سوى اسم حديث لفكرة النقد المحايث التقليدية. فلقد سبق للرومانتيكيين الراديكاليين أن رأوا أنهَ الفنّ، أو الخيال، أو الثقافة الشعبية، أو المجتمعات البدائية هي علامات على طاقة خلاّقة ينبغي أن تنتشر لتعمّ المجتمع السياسي ككلّ. أما الماركسية، التي توافق وصولها مع أفول الرومانتيكية، فقد رأت أنّ شكلاً من الطاقة الخلاقة أقلُّ مجدًا - طاقة الطبقة العاملة - هوَ الذي يمكن أن يغيّر النظام الاجتماعي الذي أنتجه.

والثقافة بهذا المعنى تظهر عندما تبدأ الحضارة بإفشاء تناقضها الداخلي. فمع ظهور المجتمع المتحضر على حقيقته، تأتي لحظة يفرض فيها على بعض منظّريه نوعًا من التفكير جديداً ولافتًا، يُعْرَف باسم التفكير الجدلي أو الديالكتيكي. وهو تفكير يمثّل في حقيقة الأمر ضَرْبًا من الاستجابة أو الردّ على ورطة معينة. فالفكر الجدلي يظهر إذْ تضعف مزيداً من الضعف إمكانية تجاهل أنّ الحضارة، في تحقيقها بعض إمكانياتها، تقمع أيضًا وعلى نحو مؤذٍ غيرها من الإمكانيات والعلاقة الداخلية بين هاتين السيرورتين هي مايولّد هذه العادة الجديدة في التفكير. فبمقدور المرء أن يعقل هذا التناقض بِقَصْرِ كلمة «الحضارة» على كونها حدّ قيمة أو مصطلحًا معياريًا ووضعها من ثم قبالة المجتمع الراهن ومعارضتها معه. ولعلّ هذا ماكان يدور في خلد غاندي حين سُئِلَ عن رأيه في الحضارة البريطانية، فأجاب «أعتقد أنها فكرة جيدة جدًا». كما أنّ بمقدور المرء أيضًا أن يدعو القدرات المقموعة «ثقافة»، في حين يدعو القدرات القامعة «حضارة». وفضيلة هذه النقلة أنها تتيح للثقافة أن تعمل بوصفها نقداً للحاضر في الوقت الذي تجد فيه في هذا الحاضر ذاته أساسها الصلب الذي تقوم عليه. فهي ليست غريبة عن المجتمع ولامتماهية معه (كما هو حال «الحضارة»)، بل تتحرك مع تقدم وضدّ ميله الفطري في آنٍ معًا. وبذا لا تعود الثقافة تحقيقًا لَضرْبٍ من الفانتازيا المبهمة، بل مجموعة من الإمكانيات التي ولدّها التاريخ وتعمل عملها الهدّام في داخله.

وتقوم البراعة في معرفة كيف نحرّر هذه القدرات. ومن المعروف أنّ جواب ماركس على هذا السؤال هو الاشتراكية. وعند ماركس، لا مجال للتوثّق من أيّ شيء في المستقبل الاشتراكي ما لم يكن قد أخذ الإشارة من الحاضر الرأسمالي على نحوٍ من الأنحاء. وإذا ما كان من الفكر التبسيطي أن نقول إنّ أوجه التاريخ

الإيجابية والسلبية وثيقة الارتباط فيما بينها، إلا أنّه فكر ملهم أيضًا. فالحقيقة هي أن القمع، والاستغلال وما شابه ماكان ليعمل عمله لو لم يكن هنالك بشر يتمتعون بقَدْرٍ معقول من الاستقلال الذاتي، والمرونة، وسعة الحيلة بما يكفي لأن يُسْتَغَلّوا أو يُستَغَلّوا، لأن يَقْمَعُوا. فما من حاجة لقمع قدرات إبداعية لاوجود لها. ولا شكّ أنّ هذه الأشياء نادرًا ما تكون أسبابًا وجيهة للفرح والسرور. وإنّه ليبدو غريبًا أن نغذي لدى البشر إيمانًا بأنّ لديهم القدرة على أن يكونوا مستغلين. إلاّ أنه من الصحيح، على الرغم من ذلك، أنّ تلك الممارسات الثقافية الحميدة التي ندعوها بالرعاية والتنشئة تشكلّ عوامل ضمنية أساسية في وجود الظلم ذاته. فوجده من تلّقى الرعاية كرضيعٍ يمكن أن يكون ظالمًا، وإلألما كان موجودًا كيما يسيء إليك ويظلمك. ولا بدّ لجميع الثقافات من أن تشتمل على ممارسات مثل تنشئة الأطفال، والتربية، والإنعاش الاجتماعي، والتواصل، والدعم المتبادل، وإلاّ لكانت تعجز عن إعادة إنتاج ذاتها، وبذا تعجز أيضًا، ومن بين أشياء أخرى، عن أن تمارس الاستغلال. ولاشكّ أنّ تنشئة الأطفال يمكن أن تكون سادية، وأنّ التواصل يمكن أن يكون مشوّشًا، والتربية أو توقراطية ومتوحشة. غير أنّ ما من ثقافة يمكن أن تكون سلبية بالمطلق، ذلك أنّها كيما تحقق أهدافها الشريرة أيما تحقيق لا بدّ أن تغذي قدرات تنطوي على إمكانية استخدامها لأغراض خيرّة. فالتعذيب يقتضي نوعًا من القدرة على الحكم، والمبادرة، والذكاء، مما يمكن أن يستخدم أيضًافي وضع حدٍّ للتعذيب. وبهذا المعنى، فإنّ جميع الثقافات متناقضة داخليًا. وهذا ما يشكّل أساسًا للأمل فضلاً عن كونه يشكّل أساسًا للنزعة الكلبية المتشائمة، فهو يعني أن هذه الثقافات ذاتها تولّد القوى التي يمكن أن تغيّرها، فلا حاجة لأن نُنْزِّلَ مثل هذه القوى من فضاء خارجي ميتافيزيقي.

وإلى هذا، فإنّ ثمّة طرائق أخرى لتفاعل معاني الثقافة الثلاثة هذه. ففكرة الثقافة بوصفها طريقة حياة عضوية هي فكرة تنتمي إلى الثقافة«الرفيعة» شأنها شأن برليوز. فهي، كمفهوم، نتاج للمفكرين المتثقفين، ممن رأوا فيها تمثيلاً للآخر الأصلي الذي يمكن يعيد الحيوية لمجتمعاتهم المتدهورة. وكلما سمع المرء اطراءً للمجتمعات الهمجية حياتها، فإنّ بمقدوره أن يثق أنّ في حضرة أشخاص ذوي ثقافة رفيعة. ومن المعروف أيضًا أن كشف ما يمكن للرغبات الغريزية أن تدسّه في أحلامنا من كلّية محسوسة، وتوقٍ شديد إلى جسد ملموس ودافئ لكنه دائم التملص والمراوغة، قد اقتضى شخصًا مثقفًا ثقافة

رفيعة، هو سيغموند فرويد. والثقافة، التي هي في آن معًا واقع ملموس ورؤيا غائمة للكمال، تلتقط شيئًا من هذه الثنائية. كما أنّ مثل هذه الأفكار البدائية هي ما التفت إليه الفنّ الحداثي كيما ينقذ حداثة مادية كـارهـة للثـقـافـة، وحـيـث شـكّلت الأسـطورة مـحـورًا بين الإثنين. وبذا اقام المفرط في التطور والمتخلف احلافًا غريبة ضمّتهما معًا.

بل إنّ هذين التصـورين للثـقـافـة يرتبطان بطرائق أخرى أيضًا. فالثقافة بوصفها الفنون قد تكون بشيرًا بالتغير الاجتماعي. ومن جهة أخرى، فإنّ الخطر لا بدّ أن يحيق بالفنون ذاتها من غير مثل هذا التغير، وبذا نجد أنفسنا أمام حالة دائرية لافتة للانتباه. وهذا ما دفع إلى القول إنّ الخيال لا يمكن أن يزدهر ويتفتح إلاّ في نظام اجـتـمـاعي عـضـوي، وإنه لامجال لأن يمدّ بجذوره في تربة الحداثة الضحلة. ومن الطبيعي عندئذ أن يتزايد اعتماد التثقيف الفردي على الثقافة بمعناها الاجتماعي. وهذا ما حدا بهنري جيمس وت.س. إليوت لأن يهجرا مجتمع الولايات المتحدة «اللاعضوي» ويوليّا وجهيهما شطر أوربا المؤدَّبة، البعيدة، الغنية برسوبياتها. فإذا ما كانت الولايات المتحدة تمثّل الحضارة، بوصفها أمة غزت العلمانية جميع أرجائها، فإنّ أوروبا ترمز إلى الثقافة، بوصفها أمة شبه دينية. أما الفنّ فقد أحاق به الخطر المميت في مجتمع يعمل منطقه المجرد على تعرية العالم من محسوسيته وملموسيته ولا يتحمس لهذا الفنّ إلا في صالات البيع بالمزاد. كما تلطّخ هذا الفن وفَسُدَ في نظام اجتماعي لا يجد في فكرة الحقيقة أيّة منفعة، ولا تعنـي له القيمة إلا ما يُباع. ولكي ينجو الفن ويُكتب له البقاء، كان لا بد أن يغدو رجعيًا أو ثوريًا، فيميد الساعة مع رسكن إلى النظام القـروطي الإقطاعي المتميز بالترابط والإندماج أو يقدمها مع موريس إلى اشـتـراكـية زال منهـا الشكل السلعي.

فمن اليسير، إذًا، أن نرى إلى معنيي الثقافة هذين وقد أحاق بهما التنافس والنزاع. أليس الإفراط في التطور عدوًا للفـعـل؟ ألا يمكن لما تولّده الفنون من حساسية مزاجية، وسواسية، متوحّدة في برجها العاجي أن تجعل المرء غير مؤهل لالتزامات عريضة، بعيدة عن التجاذب؟ أما اعتدنا على ألا نعهد لشاعر برئاسة اللجنة الصحيحة؟ ألا يولّد ما تقتضيه الفنون الجميلة من شدّة مركّزة عجزًا عن القيام بالأمور الرتيبة المملّة، حتى ولو كان الإهتمام منصبًا على أعمال فنية تُعنى بالمجتمع وتلتفت إليه. وبالمقابل، فإنه ليس من الصعب أن نرى كيف تشتمل الثقافة

بمعناها الذي يشير إلى طريقة حياة الجماعة العضوية على تحوّل إلى مجتمع ترتبط فيه القيم بالثقافة بوصفها الفنّ. فالثقافة بوصفها طريقة حياة هي طبعة من المجتمع أُضفي عليها الطابع الجمالي، حيث نجد في هذا المجتمع تلك الوحدة، والمبادهة المحسوسة، والخلوّ من الصراع مما نقرنه في العادة بالنتاج الفني الجمالي. بل إنّ كلمة «الثقافة» التي يُفتَرَضُ بها أن تشير إلى نوع من المجتمع، هي في واقع الأمر معيارية لتخيّل ذلك المجتمع. كما يمكن أن تكون أيضًا طريقة لتخيّل المرء شروطه الإجتماعية الخاصة على غرار الشروط الإجتماعية الخاصة بشعب آخر، سواء في الماضي، أم في الأدغال، أم في المستقبل.

ومع أن الثقافة تغدو كلمة رائجة وشعبية مع ما بعد الحداثة، إلا أن مصادرها الأهم تظلّ ما قبل حديثة. فالثقافة كفكرة، تأخذ بإثارة الإهتمام عند لحظات أربع من لحظات الأزمة التاريخية: حين تغدو الثقافة البديل الظاهر الوحيد لمجتمعٍ متدهور؛ وحين تبدو الثقافة بمعنى الفنون والعيش المرهف على وشك أن تكفّ عن الوجود إذا لم يحصل تغيير اجتماعي عميق؛ وحين تقدّم الثقافة المصطلحات والحدود التي يُلْتَمَس بها تحرر جماعة أو شعب؛ وحين تضطر قوة إمبريالية لأن تفهم طريقة حياة من تُخْضِعهم. ولعلّ اللحظتين الأخيرتين، من بين هذه اللحظات الأربع، هما اللتان وضعتا فكرة الثقافة بأشد ما يكون الحسم على جدول أعمال القرن العشرين. فنحن ندين إلى القومية والكولونيالية، وكذلك إلى ظهور أنثروبولوجيا مكرّسة لخدمة القوة الإمبريالية، بقسط وافر من تصورنا الحديث للثقافة. يُضاف إلى ذلك أنّ ظهور الثقافة «الجماهيرية» في الغرب، في هذه اللحظة التاريخية ذاتها تقريبًا، كان قد أضفى على هذا المفهوم مزيدًا من الإلحاح.

فبشأن القومية ودورها، من المعروف أنّ فكرة الثقافة الإثنية المميزة، المتّسمة بحقوق سياسية لا ترتبط إلا بهذه الخصوصية الإثنية وحدها، كانت قد نبعت لأول مرّة مع قوميين رومانتيكيين مثل هيردر وفيخته(*). فالثقافة أمر حيوي بالنسبة للقومية، وهي تحظى لديها بأهمية لا تحظى بها، بالقدر ذاته على الأقل، لدى الصراع الطبقي، أو الحقوق المدنية، أو التخلّص من المجاعة، على سبيل المثال. فالقومية، من وجهة نظر معينة، هي ما يهيّئ الروابط البدائية ويكيّفها مع

(*) Terry Eagleton, Nationalism and the Case of Iriland , New Left Review No. 234(March/ April, 1999).

حيث يجد القارئ في هذه المقالة نقدا لمثل هذه القومية الرومانتيكية.

التعقيدات الحديثة. فمع إفساح الأمة ما قبل الحديثة المجال أمام الدولة - الأمة الحديثة، تفقد بنية الأدوار التقليدية قدرتها على تأمين التماسك المجتمعي، فتتقدم الثقافة عندئذ - بمعنى اللغة المشتركة، والقيم المشتركة، والتراث، والنظام التربوي وما شابه - كيما تشكّل أساس الوحدة الاجتماعية ومبدأها(*). وبعبارة أخرى، فإنّ الثقافة تبرز فكريًا حين تغدو قوة يُحْسَب حسابها سياسيًا.

أما بشأن الكولونيالية، فمن المعروف أنّ المعنى الأنثربولوجي للثقافة بوصفها طريقة حياة فريدة راح يفرض سيطرتهم تكشّف كولونيالية القرن التاسع عشر. وطريقة الحياة المعنيّة هنا عادة ما تكون طريقة حياة «غير المتحضرين». فقد رأينا من قبل أنّ الثقافة بوصفها الكياسة هي عكس البربرية، في حين أنّ الثقافة بوصفها طريقة حياة يمكن أن تكون متطابقة مع هذه البربرية. وكان هيردر، كما يرى جيوفري هارتمان، أول من استخدم كلمة الثقافة «بالمعنى الحديث الذي يشير إلى الثقافة الهوية، أي الثقافة بوصفها طريقة حياة ذات طابع اجتماعي أنيس، وشعبي، وتقليدي، تتسم بخاصية تتخلل كلّ شيء وتخلق لدى الشخص شعورًا بأنّه ذو جذور أو أنّه في بيته(**)». فالثقافة، باختصار، هي شعب آخر(***). وبحسب فريدريك جيمسون، فإن الثقافة هي على الدوام «فكرة تشير إلى الآخر (حتى حين أنتحلها لنفسي(****))». ومن غير المحتمل أن يكون الفيكتوريون قد نظروا إلى أنفسهم على أنّهم «ثقافة»؛ لأنّ ذلك ما كان ليقتصر في معناه على أنّهم يرون إلى أنفسهم كما يرى النظّارة إلى مسرحية، بل كان سيتعدّى ذلك إلى رؤيتهم لأنفسهم على أنّهم ليسوا سوى واحد فقط من الأشكال الحياتية الممكنة الكثيرة. فحين يرى المرء إلى عالم حياته على أنّه ثقافة، يخاطر بإضفاء طابع النسبية عليه. وهذه المخاطرة هي ما يدفعه ثانية لأن يصف طريقة حياته بأنّها إنسانية، بخلاف طريقة حياة الشعوب الأخرى التي يصفها بأنّها

(*) Ernest Gellner, Thought and Change (London, 1964) and Nations and Nationalism (Oxford, 1983).

(**) Geoffrey Hartman, The Fateful Question of Culture (New York, 1997, P.211.

(***) تلمع هذه العبارة إلى قولة ريموند وليامز الشهيرة «الجماهير هم شعب آخر»، وذلك في كتابه:

Culture and Society 1780 - 1950 (London, 1958, reprinted Harmond - Sworth, 1963), p.289.

(****) Fredric Jameson", on" Cultural Studies"", Social Text no. 43 (1993), p.34.

إثنية، وخصوصية، ومتميزة ثقافيًا. وهي ما يدفعه أيضًا لأن يصف آراءه بأنها معقولة ومنطقية، بخلاف آراء الشعوب الأخرى التي يصفها بالتطرف والإفراط.

وبشأن الأنثروبولوجيا، فإنّه إذا ما كان هذا العلم يَسِمُ اللحظة التي يبدأ عندها الغرب بتحويل المجتمعات الأخرى إلى موضوعات مشروعة للبحث والدراسة، فإنَّ العلامة الفعلية على الأزمة السياسية هي لحظة شعور الغرب بالحاجة إلى فعل ذلك حيال ذاته. ذلك أن ثمّة همجًا فيالمتمع الغربي أيضًا، مخلوقات مبهمة، نصف مفهومة، تتحكم بها أهواء وحشية ضارية وتميل إلى التمرد والمروق، ولابدَّ من جعلها موضوعات للمعرفة المنظمة المنضبطة. وإذا ما كانت الوضعية، التي هي أول مدرسة اجتماعية «علمية» تعي ما تفعله، قد كشفت قوانين التطور التي تدفع المجتمع الصناعي إلى مزيد من الاندماج الراسخ المكين، تلك القوانين التي ينبغي للبروليتاريا المنفلتة من عقالها أن تدرك أنه لا سبيل إلى انتهاكها إلا بِقَدْر ما يمكن انتهاك القوى التي تثير الموج وتحرّكه، فقد وقع على عاتق الأنثروبولوجيا بعد ذلك بقليل أن تغرس في الأذهان ذلك «الوهم الخطير الذي اختلقت من خلاله الإمبريالية الوليدة «الهمج» وجمّدتهم كمفهوم في آخريتهم دون الإنسانية بينما كانت تُمر تشكيلاتهم الاجتماعية وتعمل على تصفيتهم جسديًا»(*).

وإذًا، فقد تطورت الطبعة الرومانتيكية من الثقافة بمرور الزمن إلى طبعة «علمية». إلا أنَّ ضروبًا من الترابط والألفة بين الطبعتين ظلّت قائمة على الرغم من ذلك. كما أمكن بسهولة تحويل ذلك الطابع المثالي الذي أضفته الطبعة الأولى على «الشعب» وعلى الثقافات الفرعية الحية المطمورة عميقًا ضمن المجتمع إلى تلك الأنماط البدائية البعيدة عن الوطن. ذلك أن كلاً من الشعب والبدائيين عبارة عن بقايا من الماضي ضمن الحاضر، كينونات قديمة طريفة تبرز فيما هو معاصر شأنها شأن كثير من حالات التواء الزمن التي لا تزال مستمرة في الحاضر. وبذا فقد أعيدت صياغة المذهب العضوي الرومانتيكي على = هيئة مذهب وظيفي أنثروبولوجي ينظر إلى الثقافات «البدائية» على أنها كلٌ متماسك لا تناقض فيه. وكلمة «كلّ» هنا، تترجّح على نحو ملتبس بين الواقعة والقيمة. فهي تشير إلى شكل حياتي يمكن أن يكون محطّ أنظارك لأنّك تقف خارجه، كما تشير أيضًا إلى شكل حياتي يتميّز بتمامه وتكامله إذْ يفتقر إلى شكلك الحياتي الخاص ويختلف

(*) Jairus Banagi", The Crisis of British Anthropology", New Left Review no 64 (November / December, 1970).

عنه. وبذا تحاكم الثقافة طريقتك الحياتية الذرية واللاأدرية، إنما من مسافة بعيدة بالمعنى الحرفيّ للكلمة.

وعلاوةً على هذا، فإنَّ فكرة الثقافة، بدءًا من أصولها اللغوية التي تشير إلى تولّي النمو الطبيعي بالرعاية وإلى الآن، قد كانت على الدوام طريقة لنبذ الوعي وتهميشه. وإذا ما كانت الثقافة باستخدامها الضيق قد عنت أرقّ نتاجات التاريخ البشري المشغولة بوعي وحساسية رفيعين، فإنَّ معناها العريض قد أشار إلى عكس ذلك تمامًا. فالثقافة، بترجيعها السيرورة العضوية والتطور الجاري خلسة، مفهوم أقرب إلى الحتمية، يشير إلى ما في الحياة الاجتماعية من خصائص هي التي تختارنا دون أن نختارها، مثل العادة، والقرابة، واللغة، والشعائر، والأساطير. والمفارقة، إذًا، أنَّ فكرة الثقافة هي أرفع من الحياة الاجتماعية العادية وأدنى منها في آنٍ معًا، فهي أكثر وعيًا منها بما لا يُقَاس وفي الوقت ذاته أقلّ قابلية للحساب بكثير. وذلك بخلاف الحضارة التي تتميّز بنبرة الفاعلية والوعي، وبجوّ التفكير العقلاني والتخطيط المديني، بوصفها ذلك المشروع الجمعي الذي حوّل المستنقعات إلى مدن ناهضة وكاتدرائيات ترتفع إلى عنان السماء. إلا أنَّ جانبًا من الفضيحة التي أحدثتها الماركسية يتمثّل في أنها تعاملت مع الحضارة كما لو أنها الثقافة، حيث كتبت تاريخ اللاوعي السياسي للبشرية، أو تاريخ تلك السيرورات الاجتماعية التي تجري، كما يقول ماركس، «من خلف ظهور» الفاعلين المعنيين. ولا تختلف الماركسية في هذا عمّا جاء به فرويد بعدها بقليل، حيث أزاح النقاب عن تلك القوى الخفية التي تقف وراء الوعي المتحضّر المرهف. وكما علّق أحد مراجعي كتاب ماركس رأس المال، مما حظي باستحسان مؤلّفه، فإنّه «إذا ما كانت العناصر الواعية تلعب في تاريخ الحضارة مثل هذا الدور الخاضع أو الثانوي، فإنَّ من البداهة أن يكون البحث النقدي، الذي يتخذ الحضارة موضوعًا له، أقلّ الأمور قدرة على أن يجعل الأساس الذي يقوم عليه شكلاً من أشكال الوعي أو نتيجة من نتائجه»(٩).

والثقافة، إذًا، هي القفا اللاواعي للحياة المتحضرة التي هي الوجه. إنها تلك القناعات والميول المُسَلَّم بها بداهةً والتي لابدَّ من وجودها كيما يكون بمقدورنا أن

(٩) هذا التعليق جزء من قراءة لكتاب ماركس رأس المال قام بها أحد المراجعين ونشرها في عدد أيام ١٨٧٢ من مجلة فييستنيك يفروبي التي كانت تصدر في سان بطرسبورغ، وأورد ماركس مقاطع منها في تذييله الطبعة الألمانية من رأس المال عام ١٨٧٣. انظر: رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، المجلد الأول: عملية إنتاج رأس المال، الجزء الأول، السلعة والنقد، ترجمة مجموعة، دار ابن خلدون، بيروت، ط١، ص ٤٥.

نتصرف أيما تصرف. وهي ما يأتي بصورة طبيعية، وما يولد في العظام، وليست ما يتمّ تصوره في الدماغ. ولذا ليس مدهشًا أن يكون مفهوم الثقافة قد وجد في دراسة المجتمعات «البدائية» ذلك المكان السخي المضياف، حيث رأى الأنثروبولوجيون أنَّ هذه المجتمعات قد أتاحت لأساطيرها، وشعائرها، وأنظمة قرابتها، وتقاليد أسلافها أن تفكّر بدلاً منها. كما لو أنَّ هذه المجتمعات هي الطبعة الخاصة بـ جزيرة بحر الجنوب من قانون العرف والعادة ومجلس اللوردات الإنجليزيين، حيث تعيش في يوطوبيا كتلك التي اجترحها إدموند بيرك، تعمل فيها الغريزة، والعادة، والرأفة، وقانون الأسلاف كلٌّ شيءٍ لوحدها، دون أن يتطفّل عليها العقل التحليلي أيما تطفّل. ومن هنا تنبع، في حقيقة الأم، تلك الأهمية الخاصة التي حظي بها «العقل الهمجي» عند الحداثة الثقافية، بدءًا ببيانات الخصب لدى ب. س. إليوت وحتى طقوس الربيع لدى سترافنسكي، حيث وجدت فيه ضَرْبًا من النقد المبهم لعقلانية التنوير.

ولقد بلغ بالبعض حدّ التمكّن من الاحتفاظ بكعكتهم النظرية على الرغم من أكلهم لها، إذْ وجدوا في هذه الثقافات «البدائية» نقدًا لعقلانية التنوير تلك وإثباتًا لها في الوقت ذاته. فإذا ما كانت العادات الفكرية التي زُعِمَ أنها عيانية ومحسوسة في تلك الثقافات تمثّل ضربًا من التوبيخ لعقل الغرب المُجَفَّف، فإنَّ السُّنن أو الشيفرات اللا واعية التي تحكم تلك العادات الفكرية تتّسم بكلّ الصرامة والرصانة التي يتّسم بها الجبر أو علم اللغة. هكذا استطاعت أنثروبولوجيا كلود ليفي شتراوس البنيوية أن تقدّم أولئك «البدائيين» على أنهم مشابهون لنا على على نحو فيه شيء من المواساة ومختلفون عنا على نحو فيه شيء من الغرائبية في آنٍ معًا. فإذا ما كانوا يفكّرون بلغة مفرداتها الأرض والقمر وغيرها من الأشياء العيانية الملموسة، إلا أنهم يفعلون ذلك بكلّ التعقيد الأنيق الذي تتصف به الفيزياء النووية (*).

وبذا أمكن إضفاء طابع من التوافق والانسجام السائغين على التراث والحداثة، وهذا هو المشروع الذي كانت البنيوية قد ورثته، غير مكتمل، عن الحداثة الرفيعة. وبذا تكون الذهنية الطليعية قد دارت دورة كاملة لتلاقي الذهنية القديمة؛ ذلك أنَّ بعض المفكرين الرومانتيكيين كانوا قد رأوا أنَّ هذه هي الطريقة الوحيدة لبعث الحياة من جديد في ثقافة غريبة منحلّة. فما دامت الحضارة قد بلغت درجة كبيرة من الانحطاط والتدهور، فإنَّ من غير الممكن

(*) Claude Lévi - Strauss, Anthropologie Structural (paris, 1958) and La pensée Sauvage (paris, 1966).

أن تجد ذاتها إلا بالعودة إلى ينبوع الثقافة، متطلعة إلى الوراء كيما تتحرك قُدُماً. هكذا تغيّر الحداثة اتجاه الزمن، وتجد في الماضي صورة المستقبل.

والبنيوية ليست الفرع الوحيد من فروع النظرية الأدبية التي يمكن أن نردّ إلى الإمبريالية بعضاً من أصولها. فالتأويلية، بما يلوح وراءها من بحث قلق عمّا إذا كان الآخر قابلاً للفهم أيما قبول، يصعب فصلها عن هذا المشروع، شأنها في ذلك شأن التحليل النفسي، الذي يكتشف نصّاً فرعيّاً سلفيّاً عند جذور الوعي البشري ذاته. وهذا ما يصحّ كذلك على ما يُدّعى بالنقد الأسطوري أو النمطي البدئي، في حين أنّ ما بعد البنيوية، التي تحدّر واحد من كبار دعاتها من مستعمرة فرنسية سابقة [10]، تضع تحت طائلة الشكّ ما ترى فيه ضَرْبًا من الميتافيزيقا المركزية الأوروبية العميقة. أما النظرية ما بعد الحديثة، فليس أكره عليها من فكرة الثقافة الثابتة، الموحدة، وما قبل الحديثة، وهي سرعان ما تُشْهِرُ هجنتها ونهايتها المفتوحة لمجرد التفكير في مثل هذه الثقافة. غير أنّ ما قبل الحديث وما بعده أقرب نَسَبًا مما توحي به النظرية ما بعد الحديثة. وما يجمعهما هو ذلك الاحترام الرفيع، بل المفرط في بعض الأحيان، الذي يسبغانه على مثل هذه الثقافة. والحقّ أنّ بمقدور المرء أن يدّعي أنّ فكرة الثقافة هي فكرة ما قبل حديثة وما بعد حديثة أكثر منها فكرة حديثة؛ وإذا ما كانت قد ازدهرت في حقبة الحداثة، فإنّ ذلك قد كان إلى حدٍّ بعيد كأثر للماضي أو استشراق للمستقبل.وما يربط النظام ما قبل الحديث والنظام ما بعد الحديث هو أنّ الثقافة بالنسبة لكليهما، وإنْ يَكُن لأسباب مختلفة، هي المستوى المسيطر بين مستويات الحياة الاجتماعية. ويعود بروز الثقافة مثل هذا البروز في المجتمعات التقليدية إلى أنّها ليست مجرد «مستوى» بقَدْرِ ماهي الوسط الشامل الذي يتخلل كلَّ شيء وتجري فيه جميع ضروب النشاط الأخرى. ذلك أنّ السياسة، والجنس، والإنتاج الاقتصادي لاتزال واقعة بدرجة ما في إسار نظام رمزي للمعنى. وكما يلاحظ الأنثروبولوجي مارشال سالينز في معرض انتقاده مقولة الأساس/ البنية الفوقية الماركسية، فإنّ «الاقتصاد، ونظام الحكم، والشعائر، والأيديولوجيا لاتظهر في الثقافات القبلية بوصفها «أنظمة» ميزة(*)». أما في العالم ما بعد الحديث، فتعود الثقافة والحياة

(10) الإشارة هنا إلى جاك ديريدا الذي ولد في الجزائر ويُعْتَبَر تفكيكه واحدا من أهم تجليات ما بعد البنيوية.

(*) Mashall Salins, Culture and Practical Reason (Chicago and London, 1976), P.6.

الاجتماعية مرةً أخرى إلى ارتباطهما الوثيق، إنما هذه المرة على هيئة جماليات السلعة، وإضفاء طابع الفرجة على السياسة، وإضفاء الطابع الاستهلاكي على أسلوب الحياة، والمكانة الرمزية التي تحتها الصورة، ومع الثقافة دمجًا نهائيًا في البداية مصطلحًا يشير إلى تجربة إدراكية عادية ويومية ولم يتخصص بالفنّ إلاّ لاحقًا، تدور الآن دورة كاملة لتعيد اتصالها من جديد بأصلها الأرضي، شأنها في ذلك شأن معنيي الثقافة- الفنون والحياة المشتركة- اللذين يندمجان الآن في الموضة، والأزياء والإعلان، والإعلام وما شابه.

أما بين هذين النظامين فثمّة الحداثة، التي لا يشكّل مفهوم الثقافة بالنسبة لها أهمّ المفاهيم أو أكثرها حيوية. والحقّ أنّه قد صار من الصعب علينا أن نعود إلى ذلك الزمن الذي كان يُنَظَّرُ فيه إلى جميع كلماتنا الطنانة الدارجة اليوم - الجسدية، والاختلاف، والمحلية، والخيال، والهوية الثقافية- على أنها عقبات تقف في وجه سياسات التحرر والانعتاق، لا على أنها المصطلحات المرجعية لمثل هذه السياسات. فلقد رأى التنوير في الثقافة، تقريبًا، تلك الروابط الماضوية الانكفائية التي تحول بيننا وبين الشروع في مواطنيتنا العالمية. فهي تدلّ على ارتباطنا العاطفي بمكان، وحنيننا إلى تراث، وتفضيلنا لقبيلة، واحترامنا لتراتبية. أما الدعوة إلى الاختلاف فكان يُنظَرَ إليها على أنّها مذهب مُغْرِق في الرجعية، يُنْكِر المساواة التي هي حقّ للبشر جميعًا. كما كان الهجوم على العقل باسم الحدس أو حكمة الجسد بمثابة دليل رسميّ على الغباء والتحامل. وكان الخيال ضَرْبًا من المرض الذي يعتري العقل ليحول بيننا وبين رؤية العالم على حقيقته، فيمنعنا تاليًا من العمل على تغييره. أما إنكار الطبيعة باسم الثقافة فكان بمثابة الوقوف الذي يكاد أن يكون أكيدًا في الجهة الخطأ من المتراس.

ولا شكّ أنّ الثقافة كانت لاتزال محتفظة بمكانتها؛ غير أنّ هذا المكان كان يتحدد، مع تكشّف العصر الحديث مزيدًا من التكشّف، بكونه إما موقع المعارضة وإما موقع التابع والملحق. فقد كان على الثقافة أن تغدو شكلاً من النقد السياسي الأدرد أو أن تكون ذلك النطاق الحصين الذي يمكن للمرء فيه أن يصرّف جميع الطاقات التي يحتمل أن تكون هدّامة، سواء كانت روحية، أم فنية، أم إيروسية، مما كانت تقلّ إمكانية الحداثة أكثر فأكثر على أن تحسب حسابها. ولقد كان هذا النطاق، شأن معظم الأماكن المكّرسة رسميًا، مُبَجَّلاً ومنسيًا، مركزيًا وهامشيًا، في آن معًا. فالثقافة لم تعد وصفًا لحال المرء أو ماهو عليه، بل لما

يمكن أن يكون عليه أو لما اعتاد أن يكون عليه. لم تكن اسمًا لجماعتك، بل اسمًا لأولئك البوهيميين المنشقّين عنك، أو، مع اقتراب القرن التاسع عشر، لتلك الشعوب البسيطة التي تعيش بعيدًا عنك. ذلك أنّ الثقافة لم تعد تصف الوجود الاجتماعي في كلامها الفصيح عن مجتمع معين. وكما يقول أندرو ميلنر، فإنّ «الثقافة» و«المجتمع» لا يُقْصَيَان عن كلٍّ من السياسة والاقتصاد إلاّ في الديمقراطيات الصناعية الحديثة... فالصفة اللا اجتماعية تُعْتَبَر صفة مميزة وغير عادية من صفات المجتمع الحديث، كما يُعْتَبَر «غياب المعايير» و«الخلوّ من القيمة» أو، باختصار، غياب الثقافة، سمة من سمات حياته الاقتصادية والسياسية(*)». ومعنى ذلك أنّ فكرتنا عن الثقافة تقوم على اغتراب حديث لما هو اجتماعي عمّا هو اقتصادي، وللمعنى عن الحياة المادية. ومثل هذا التباعد والاقصاء بين الثقافة وإعادة الإنتاج المادية لا يمكن أن يحدث إلاّ في مجتمع يبدو وجوده اليومي خاليًا من القيمة؛ ومن ثمّ فإنّ هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها لمفهوم الثقافة أن يغدو نقدًا للحياة. وكما يقول ريموند ويليامز، فإنّ الثقافة تظهر كفكرة أو تصوّر من «إدراك الإنفصال الفعلي بين نشاطات أخلاقية وفكرية معينة وبين القوة الدافعة لنوع جديد من المجتمع». لتغدو من ثم هذه الفكرة أو هذا التصور «محكمة يحتكم إليها البشر، وتحتل موقعًا أرفع من الحكم الاجتماعي العملي... بوصفها ضربًا من البديل الملطِّف والمنشِّط(**)». وبذا تكون الثقافة عرضًا من أعراض انقسام تقدّم هي ذاتها كيما تتغلب عليه، شأنها في ذلك شأن التحليل النفسي في أعين بعض المشككين ممن يرون فيه العلّة التي يصف لها الدواء.

❖ ❖ ❖

(*) Andrew Milner, Cultural Materialism (Melbourne, 1993), PP. 3 annd 5.

(**) Williams, Culture and society, P. 17.

93

بعض الملامح السندبادية في الخطاب الشعري العربي المعاصر- التوظيف غير المباشر

د. محمد عبد الرحمن يونس

تعمل الأسطورة على إعطاء تفسير شبه منطقي لتجارب الإنسان في حياته اليومية[1]. ولذا فهي تنمو عبر الزمن مع امتداد تجارب هذا الإنسان داخل فضاء هذا الزمن، وهي ترافق تاريخه ماضياً وحاضراً، واستخدامها في كثير من الأحيان يكون ذا قيمة تاريخية، لأنه يشير إلى المواقف التاريخية ومعادلها في الحياة الإنسانية المعاصرة ويعتقد كلود ليفي شتراوس[2] بأن «التاريخ في مجتمعاتنا (...) قد حلّ محلّ الميثولوجيا وهو يؤدي نفس الوظيفة»، وتوظيفها في الخطاب الشعري العربي المعاصر يعمل على تعرية

(*) د. محمدعبد الرحمن يونس: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية، من أعماله: «ولادة بنت المستكفي».

التاريخ ويشير إلى الممارسات اللاإنسانية ضدّ الإنسان في تاريخه الطويل، ولذا نجد كثيرًا من الشعراء يستخدمونها كأداة معرفية لإدانة الهزائم المتلاحقة التي رافقت تاريخ الإنسان ماضيًا وحاضرًا، ولا يخلو هذا التوظيف من رؤية إيديولوجية تظهر في بنية خطابهم الشعري. وعلى الرغم من رفض كثير من الشعراء المعاصرين لخطاب الإيديولوجيا وبنيته المعرفية أثناء تنظيرهم لحركة الشعر العربي المعاصر وقضاياه وفضاءاته اللغوية والمعرفية المتعددة فإن هذا الخطاب كان يظهر في أعمالهم الشعرية وبشكل واضح أحيانًا و مرمّز أحيانًا أخرى، ولم يستطيعوا التخلص من قسمات هذا الخطاب، حتى يمكن القول أنّ قدر القصيدة العربية المعاصرة في صراعها مع الواقع، وبنيات هذا الواقع الفاسدة سياسيًا و اجتماعيًا، أن يرتبط بالإيديولوجيا ولو مرحليًا، ولا أقصد الإيديولوجيا التقريرية الخطابية، ذات الصراعات الحزبية والسياسية، بل أقصد الإيديولوجيا كبنية معرفية وثقافية. وعندما يصبح الواقع المعاصر أكثر نقاء، والإنسان فيه أكثر حرية وكرامة عندئذ قد تتخلى هذه القصيدة عن اتكائها على الإيديولوجيا كمرجع، وكفضاء ثقافي ومعرفي تنهل منه. ويرى رولان بارت أنّ النص بحاجة إلى الإيديولوجيا التي هي ظلّ له، يقول[3]: **«بعضهم يرد نصًا (فنًا، لوحة) لا ظلّ له، مقطوع الصلة بـ«الإيديولوجيا السائدة»، ولكنّ ذلك يعني أنّهم يريدون نصًا لا خصوبة فيه ولا إنتاجية، نصًا عقيمًا (...) إنّ النص في حاجة إلى ظلّه: و هذا الظل هو قليل من الإيديولوجيا، قليلٌ من الذات: أشباحٌ، جيوب، نُثار، غيوم ضرورية».**

ومن الشعراء الذين يستخدمون فكرة الأسطورة لإدانة تاريخ الإنسانية المعاصر، الشاعر المغربي بن سالم حميش: يقول في قصيدة بعنوان **«ميتًا في شواطئكم»:**

«حيث لا ينفع الغيث لا ينفع
لم يعد في وسعي سوى اجترار محراثي
في الطرق المعبّدة والصّحارى.
وأصقاع هذا البلد الضنّين
وبين الكبوة - والكبوة
أحكي الجسم الجائع
أكتب بالصوت بالصوت تاريخ السلب
والفجيعة

أكتب الكوارث الكوارث

واحدث

أحدثكم عن مطافي في الأرض الجدباء

(بعد ما فُصلت عن التربة الخصبة والماء)

وأحدث عن نهاية مطافي

ستجدون ميتًا في شواطئكم

بين محراث ومبخرةٍ وغراب»[4].

كلما كانت الأسطورة ذات صلة حميمية بالمتلقي صارت أقرب إلى مكونات نفسه، وأسطورة السندباد من أكثر الأساطير الإنسانية حميمية وقربًا إلى النفس البشرية، باعتبارها معروفة عند معظم البشر من القرّاء والمثقفين. وباعتبارها أقرب إلى الحكاية الشعبية، وجموح خيالها العفوي، «فالحكايات الشعبية ببساطة هي أنماط مجردة وغير معقدة، ويسيرة التّذكّر، ولا تقف في طريق فهمها عقبات اللغة والثقافة كما لا يتوقف تدفق الطيور المهاجرة عند إجراءات ضبّاط الجوازات في الموانئ والمطارات، وتتكون من موضوعات دالّة Motifs ذات تداخل متباين ومتمايز بحيث يمكن حصرها وتوظيفها»[5].

قد يقول قائل إن القصيدة السابقة من النثر البارد، بالإضافة إلى بعض العبارات التقريرية والألفاظ المكرورة التي لا تحمل سمة الشعر، وإن صاحبها غير معروف على الساحة المغربية والعربية كشاعر مبدع، وبالتالي لا تصلح نموذجًا للدراسة.

تلك أمور لا أنوي الخوض فيها لأنها تتعلق بقضايا الشكل الشعري. إن ما يهمني في هذه الدراسة قضايا المضمون بالدرجة الأولى وتحديداً الملمح الأسطوري وامتداده وتشعّبه داخل فضاء الرؤية الشعرية، لا باعتبار النص الشعري بنية شكلية وموسيقية إيقاعية، بل باعتباره بنية مضمونية. والسؤال الذي يمكن أن يطرح نفسه، وهو ما يهمني هنا: هل استفاد الشاعر بن سالم حميش في قصيدته «ميتًا في شواطئكم» من الموروث الأسطوري ووظّف أسطورة أو حكاية السندباد؟.

إنّ الاستعمال النصّي المباشر للأسطورة لا يظهر في القصيدة، لكنّ اختفاءه لا يعني عدم وجوده، فثمّة مؤشر قوي يشير إلى أنه استفاد من أسطورة السندباد في ترحاله وتطوافه، ويطلق نورثروب فراي على هذا الاستخدام الأسطوري غير المباشر اسم الاستبدال Displacement[6].

إنّ تطواف الشاعر في الأرض البعيدة الجدباء يشير إلى الرحلة السندبادية إلى بلدان نائية في أطراف الأرض، ورحلة السندباد الشاعر هي رحلة كشف إلى أعماق التاريخ الإنساني ورصد للهزائم والمآسي الفاجعة التي أصابت ولاتزال تصيب الإنسان عبر سيرورته، فالإنسان في عالمنا مقموع أنى وجّه طرفه، فشلٌ وإخفاقات على شتّى أصعدة حياته، حزن أسود يسمٌ حياته المعاصرة برمّتها، وتتجسد الرؤية السندبادية المعاصرة للتاريخ المعاصر بأبعاد ثلاثة: الجدب - الموت - الكوارث، ومايرافقها من دلالات لغوية مقاربة لها، فتاريخ السلب والفجيعة في الرؤية الشعرية يفقد الغيث قدراته سواء على مستوى الخصب والعطاء أو على مستوى التبشير بمستقبل يحمل إرهاصات التحوّل والولادة الجديدة.

إنّ الرؤية السندبادية المعاصرة تكشف مدى بؤس الإنسان المعاصر ومعاناته القاسية داخل التركيبة الإجتماعية بقيّمها ورؤاها حيث يعايش هذا الإنسان حالة استلاب قاسية تصل حدّ الفجيعة، ومهمة الصوت السندبادي إدانة هذه الحالة الفاجعة: «أكتب بالصوت بالصوت تاريخ السلب والفجيعة». ولماذا يُستلب الإنسان داخل هذه التركيبة الاجتماعية؟. إنّه التفاوت الطبقي والاجتماعي في مجتمع يقوم أساسًا في تركيبته، على تكريس هذا التباين، حيث استغلال الإنسان للإنسان وتزايد ظاهرة الشرّ والجوع والفقر. هذا التفاوت الحاد الاستغلال الذي بدوره يولّد مرارة، وإحساسًا بالظلم والفجيعة، فالّذين يبنون الحياة بشرف ينزوون مرميين على هامشها لا يكسبون إلاّ اليأس والفتات في «بلد ضنّين» على حدّ تعبير الشاعر. لايقرر النص الشعري ذلك علنًا، وليس من مهمته أن يقرّر الرؤى السابقة، لكنّه يقتبس منها ويحيل إليها بشكل رمزي، فالنص «هو نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء، وأعني من اللغات الثقافية السابقة أو المعاصرة التي تخترقه بكامله (...) أمّا الاقتباسات التي يتكوّن منها النص فهي مجهولة الإسم ولا يمكن ردّها إلى أصولها. ومع ذلك فقد سبقت قراءتها. إنّها اقتباسات لا تقدّم نفسها كتلك ولا توضع بين أقواس»[7].

إنّ قصيدة الشاعر بن سالم حميش بالرغم من بنيتها المشحونة بالسوداوية واليأس والفجيعة فإنها ذات رؤية إنسانية، لأنّ الصوت السندبادي فيها يقف شاجبًا

ومعريّاً تاريخ السلب والفجيعة. إنّه العين التي رأت وكشفت، ومن ثمّ أدانت الزمن المستلب الغارق بالكبوات والكوارث. إنّ الرحلة السندبادية هنا ترفع شراع الإنسان ورايته باعتباره هدفاً أسمى، فليلتزم الصوت السندبادي بالكتابة لأجل الإنسان المفجوع، ويقدّم رؤيته للأرض القاحلة الجدباء. هو صوت ثائر يقف رافضاً الزمن الغارق بالبؤس، لكنّه في نهاية المطاف جزء من الثورة العربية المُجهضَة في جميع أحلامها وتوجهاتها، ولذا فهو في نهاية الرحلة يموت على رمال الشاطئ قبل أن يوقظ المدينة الغافية. وفي القصيدة يُفجع التاريخ المعاصر بأبنائه المتنقلين من كارثة إلى أخرى، التائهين في الأرض الجدباء. هذا التاريخ الأسود لأمة متراجعة على جميع الأصعدة: في الحرب، والفكر، والاقتصاد والسياسة وما يرافق هذا التاريخ من هزائم وخيبة تحاصران الذات العربية في كل الأزمنة والأمكنة. ومهمة الصوت السندبادي أن يعيد للحياة توهجها وإشراقها، وأن يدخل بها إلى زمن الولادات الصحيحة، زمان الخصب، إنّه يعرّي الأشياء، يسميّها، دون لجوء إلى زيف أو مراوغة أو تضليل، فـ «في التسمية قد تنتصر على الأشياء، لأنّك بذلك تفهمها، تقيّمها. وبذلك تفعل، كأنّك تدعو إلى تجاوزها بخلق أشياء جديدة أخرى» [8].

إنّ رؤية الشاعر تنبثق من تلك الهوّة الفاصلة بين ما هو قائم، وبين ما هو مرجوّ حصوله في المستقبل، إنّها تحمل همّ إعادة تشكيل الحياة، والعلاقات، وصياغتها وفق بنى سليمة. والتوظيف الأسطوري غير المباشر هنا، يساير حركة التاريخ ليدلّ عليها من حيث الرؤية المأساوية المتجسّدة في فشل طموح السندباد المعاصر على التواصل في الزمان الأسود، زمان التاريخ المخطوط بالفاجع والسواد.

ونأخذ نموذجاً آخر من النماذج الشعرية المعاصرة، التي استفادت من الرحلة السندبادية، وهو للشاعر سليمان العيسى، يكتب الشاعر العيسى قصيدة بعنوان «السندباد يروي حكايته الثامنة». وهو لا يعني فيها إلاّ ذاته الشعرية المستكشفة لبنيات الخطأ والصواب في العالم العربي من خلال أعماله الشعرية الكثيرة، باعتبارها تشكّل عنده ذاتاً متعالية عالمة عارفة بمجتمعها وبنياته، وتاريخه التراثي والثقافي. هذه الذّات التي تسافر إلى أعماق التراث الشعري العربي عبر رحلة مضنية يحفظ فيها الشاعر سليمان العيسى آلاف الأبيات الشعرية، ثم يبدع آلاف الأبيات الأخرى من خياله الإبداعي

الجامع. ورحلة هذه الذات هي رحلة لبناء الوطن الكبير كما يؤكد الشاعر. يقول في القصيدة.

«سافرت تحت التين والرمان والزيتون
على جواد عنترة
والملك الظاهر والكتائب المظفرة
مررت بالمعلقات العشر،
بالنفائس المدخرة
حفظتُ من أبياتها الآلاف
أضفتُ من خيالي الآلاف
أحسست أن رأسي الصغير
يخترق الغيوم
يدق بالنجوم
يبني بجذع التينة الصفراء،
يبني الوطن الكبير» [٩].

هذه الذات المتعالية تسهر وتبدع وتشكّل القصائد الجميلة، وتقرأ - باجتهاد وتعب - التراث الشعري العربي من المعلقات العشر إلى المتنبي فأبي تمام، لكنها تستكشف كيف أن الشعراء العرب يبيعون قصائدهم، وتنحني شفاههم لتقبيل أحذية الحكام تملقاً ورياء، إنهم يسألون العطاء بذلٍ ومهانة، وبلا حياء، ثم تعود هذه الذات باكية هذه النماذج الشعرية الرائعة التي تفقد روعتها وجمالها لأنها مكتوبة لأجل خليفة، أو حاكم.

يقول الشاعر في نفس القصيدة:

«سهرت حتى تعب السهر
على جفوني واشتكى القمر
سهرت في مناجم العظام
في المتنبي، في أبي تمام
رأيت كيف تنحني الشفاه
وتسجد الجباه
على حذاء «صنم»
على خيال درهم
تسأل، تستعطي بلا حياء
تمرغ السماء
في العتبات، السود والبيض على السواء
وعدت أبكي روعة النغم
يذوب في «صنم»
يعملق القزم
وفي يديه أبداً سؤال
ومدحة.. تستمطر النوال» [١٠].

وبعد رحلته الجادة والصعبة في مناجم العظام، والتي تشير إلى موقفه باعتباره شاعراً ملتزماً وهب نفسه للعلم والمعرفة والشعر وحبِّ الوطن - كما تفصح

ذاته الشعرية من خلال القصيدة - يكتشف وبدهشة بناء يغيب في الفضاء.. ويطاول السماء. هي الدهشة السندبادية التي كانت تصيب السندباد عندما كان يصل إلى المدن البعيدة، ويكتشف عظمتها و بنيانها الرائع. «ولم يزل الفلك منحدرًا مع الماء الجاري (...) إلى أن رسا بي إلى جانب مدينة عظيمة المنظر مليحة البناء فيها خلق كثيرون.» (11).

ويشير الشاعر سليمان العيسى بهذا البناء الفذّ الذي يكتشفه، إلى الشاعر أبي العلاء المعرّي، الذي يجد العزاء عنده، باعتباره صاحب رؤية شاعرية شامخة، ولأنّه لم ينحنِ لطاغية أو متسلّط، فهو منارة الشعر العربي المضيئة ومدينته التي يستمد من نورها الإبداعي والمعرفي، كل من جاء بعدها، ومن يجيء.

يقول الشاعر في نفس القصيدة:

«وذات يوم راعني بناء
يغيب في الفضاء
يطاول السماء
كان بلاد رفاق حسان
بلا نقوش تزحم الجدران
كان البناء الفذّ من حصير
وظامئين ازدحموا
وفي العيون نهم
يصغون في صمت إلى ضرير
يشمخ كالتاريخ، كالمنار
يوزّع الأبصار
وأبداً يضيء
لكلّ من جاء، ومن يجيء..
ينداح في الزمان والمكان
ينداح من معرّة النعمان» (12).

وإذا كان السندباد البحري في الأسطورة يعود سالمًا غانمًا، يعيده الشوق الجارف إلى بغداد وفضائها الجمالي بخلّانه وجواريه وقصوره، فإنّ الشاعر سليمان العيسى يعود من رحلة الخلود والبحث والمعرفة إلى بلده شريدًا طريدًا، هذا البلد الذي يشير به إلى فضاءات العالم العربي بمدنه وبلدانه، ليجد في هذا العالم الأسوار والعوائق، عندئذ يشتعل الشاعر ثورة ونقمة على هذا الحاضر الذليل، الحاضر الجثّة الميتة بتسميات الشاعر. يقول:

«وعدت من مناجم الخلود
مشرّدًا عن بيتي القرميد
في بلدي طريد..
كيف يكون المرء في منزله طريد؟
كيف تدقّ رأسه الأسوار والحدود
أنّى مشى.. الأسوار والحدود

في وطن الآباء والجدود؟

كيف؟ سؤال لم يزل يرود

أعماق أعماقي بلا جواب

وإنني لأعرف الجواب

أعرفه.. لأنّه أوضح من نهار

أعرفه ما دقّت الأسوار

رأسي الذي يرفعه إعصار

من ألمٍ، من نقمةٍ، من نار

لكي أقول: لا،

لهذا الحاضر الذليل

لكي أهزّ الجثّة القتيل» [١٣].

وعبر رحلته الطويلة في ذاكرة التراث الشعري العربي قديمًا، وبعد عودته حديثًا إلى حاضره الذليل، وجد أنّ هذا الحاضر هو الآخر محكوم بالدمى التي تحولت إلى آلهة رفعها «الحواة»، وقصائد المديح المبتذلة فوق عروش هذا الحاضر. هو الشاعر الملتزم الذي رفض أن تثيره أية دمية يعلوها تاج - كما يؤكّد - في هذا الحاضر الذليل، وبالتالي هو يعلو - ضمنيًا - على شعراء حاضره وزمنه، ويرفض أن يحوّل شاعريته التي حفظت آلاف الأبيات، وأبدعت آلاف الأبيات الجديدة، إلى سلّم وظيفي تصعد عليه هذه الدمى إلى عروش السلطة والحكم، ومن ثمّ تعبُ في دمه، ودماء أهل المعرفة، والمبدعين أمثاله. يقول في نفس القصيدة السابقة:

«رأيت ألوانًا من «الدُّمى»

يرفعها «الحواة» حتى تنطح السما

يرفعها «الحواة» فوق الحكم والعرش

ما أكثر الأرباب والعروش

فوق ثرانا الطيّب الحزين!

يسارها المحموم كاليمين

قطيع جائعين

لقعد أذلّ من وَتِدْ

على حطام الوطن اقتُعِدْ

ولم تثرني «دمية» بتاج

تعبُ في دمي» [١٤].

وأعرض نموذجًا آخر من التوظيف الأسطوري غير المباشر لشخصية السندباد الأسطورية، وهو قصيدة بعنوان السفر للشاعر اللبناني يوسف الخال. وفيها يوظّف أسطورة السندباد دليلاً على تأكيده أهمية الحضارة والفكر الأوروبيين، إذ يؤكّد يوسف الخال ضرورة الانفتاح صوب العالم الأوروبي، وتمثّل ثقافاته وأفكاره، وتبادل التأثير والتأثّر معه.

من المعروف أنّ لبنان أكثر البلدان العربية تفاعلاً مع حضارة أوروبا وتأثرًا بها سواء على مستوى التجارة أو الثقافة. وعلاقات لبنان الثقافية مع أوروبا علاقات

وثيقة، إذ أنّ تأثير الثقافة الأوروبية على الفكر والأدب والفن في لبنان، أعمق من تأثيرها على بقية بلدان العالم، هذا إذا استثنينا تونس والجزائر والمغرب بعلاقاتها المتميزة مع أوروبا، بحكم موقعها الجغرافي من جهة، وبفعل الإستعمار الفرنسي والإسباني من جهة أخرى، وبفعل حركة الترجمة الناشطة والمزدهرة في هذه البلدان، وبخاصة في العشرين سنة الماضية.

أنّ العلاقات الثقافية بين لبنان وأوربا هي:

«علاقات ترجع إلى القرن الثاني عشر، حين استولت فرنسا على جزيرتي قبرص و «رودوس». فازدهرت فيهما الفنون والآداب الفرنسية، وهبّت رياحها على لبنان بحكم قرب الجزيرتين من الشاطئ اللبناني، ثم بحكم ما في الثقافة الفرنسية ذاتها من قابلية للبحث والالتقاط. ثم أخذ نفوذ الثقافة الغربية في لبنان يميل إلى الشمول في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولم يعد مقصورًا على الثقافة الفرنسية. ويرجع السبب في هذا إلى انتشار الكليّات والإرساليات والمدارس الدينية التي تنافس المرّسلون من اليسوعيين والأمريكيين على إقامتها في بيروت و الجبل. وقد كانت هذه المؤسسات التبشيرية بالغة الأثر في النشئ اللبناني من حيث عملت على تثقيفه على الطرائق الأوروبية وتوكيد الصلة بينه وبين الآداب الغربية، وبعبارة أخرى: خلقت من بعض اللبنانيين نمطًا أوروبي الفكر والثقافة، ومن ثمّ تعمقت تلك الهوّة بين الثقافتين العربية والغربية في لبنان، ووصل الأمر بينهما إلى حدّ الصراع الظاهر حينًا، الخفيّ احيانًا»(١٥).

ويعتبر يوسف الخال وسعيد عقل من أكثر الشعراء اللبنانيين، بل العرب، - في مرحلتهما الزمنية الشعرية - تأثّرًا بالفكر الأوروبي واتجاهاته وتياراته، وخروجًا بالشعر العربي عن لونه القديم، وحدوده التراثية وصياغته التقليدية. ومن داخل دائرة التأثر بالفكر الأوروبي وتياراته، يدعو الشاعر يوسف الخال إلى ضرورة تمثّل الحداثة عبر عقليّة حديثة، باعتبار هذه الحداثة موقفًا كيانيًا من الحياة. إنّا تتجسّد «في كلّ شيء، لا في الشعر وحده. «وهي» موقف كياني من الحياة في المرحلة التي تجتازها، فهي ليست أشكالاً يقتبسها الإنسان لأنّ المهمّ هو ما وراء الأشكال والأزياء، هذا الما وراء هو ما نسميه بالعقلية، فإمّا أن تكون ذا عقلية حديثة أو لا تكون، بمعنى أن تأخذ بالجوهر لا بالمظهر» (١٦). وهذه العقلية الحديثة لا يكتمل بناؤها العقلي والمعرفي، ولا تصبح حديثة إلاّ إذا انتمت إلى الحضارة

الأوروبية، التي هي حضارة الفرنسي والألماني والروسي، ويرى الخال أنّه لا قيمة للإنسان العربي، إذا بقي خارج هذه الحضارة، وإذا لم يتفاعل معها ويتأثّر بها(١٧). ولذا يتّخذ السندباد المعاصر من الرحلة في أعمال يوسف الخال انفتاحًا صوب العالم، وصوب هذه الحضارة.

يقول الشاعر يوسف الخال في قصيدة بعنوان: «السفر»:

«وفي النهار نهبط المرافئ الأمان

والمراكب الناشرة الشراع للسفر

نهتف يا، يا بحرنا الحبيب، يا

القريب كالجفون من عيوننا

نجيء وحدنا،

أخبرنا الرعاة ههنا

عن جزر هناك تعشق الخطر

وتكره القعود والحذر

عن جزر تصارع القدر

وتزرع الأضراس في القفار مدنًا،

حروف نور تكتب السير

وتملأ العيون بالنظر.

بها، بمثل لونها العجيب يحلم

الكبار في الصغر.» (١٧).

يقول بيتر باخمان (١٨): «من الواضح أنّ اللبنانيين الذين يرجعون بأصولهم الأولى إلى الفينيقيين، من الواضح أنّ مجالهم هو الإبحار أو الرحيل عبر البحار». فالسندباد المعاصر ورفاقه البحّارة عند يوسف الخال يبحرون صوب حضارة أوروبا - باعتبارها حضارة العلم والمعرفة، والحرية - بمراكبهم التي تحمل الزجاج، والصنوبر، والحرير، والخمور، ثم يبادلون هذه البضائع بمعطيات أوروبا الحديثة من ثقافة وفكر وحضارة، وهذا السندباد هو الآخر فاعل في الثقافة والحضارة الأوروبية، وليس مجرّد مستهلك لها، بل إنّه متكافئ معها أخذًا وعطاءً على مستوى التفاعل التجاري والثقافي، ولذا فهو ليس مستلبًا أمامها، بل فعّالاً فيها ومؤثرًا، بقدر ما هي تؤثّر فيها. وهذا هو جوهر التفاعل الإنساني الخلّاق بين الشعوب والحضارات والثقافات.

إنّ «التفاعل المفيد بين الثقافات إنّما يتحقق بتكافئها وقدرتها على تبادل الأخذ والعطاء، أمّا حين يصبح الأمر هيمنة للثقافة الأجنبية على الثقافة القومية فإنّ هذا التفاعل يتحول إلى فصام تحاول فيه كل منهما تأكيد ذاتها والتغلّب على الأخرى»(١٩). وهذا التفاعل عند الشاعر يوسف الخال ليس فصامًا ولا هيمنة، بل

تكافؤًا حضاريًّا ومعرفيًّا. يقول في نفس القصيدة:

«إذاك نصعد المراكب الحاملة

الزجاج والصنوبر، الحاملة الحرير

والخمور من بلادنا الحاملة الثمر.

نصيح يا مراكب!

يا سلّمًا يرقى بنا،

يصلنا بغيرنا،

يأتي لنا بما غلا،

يأخذ منّا ما حلا.

يا انت يا مراكب

جئناك وحدنا». (٢٠).

وتشكّل الرؤية السندبادية عند يوسف الخال وعيًا جمعيًّا، ورؤية حضارية جمعيّة، فهو لا يسافر وحيدًا، ولا يؤثّر في الحضارة الغربية ويتأثّر بها وحيدًا، إنّه كلّ إنساني يمثّل لبنان كلّه. ويستخدم يوسف الخال الضمير «نحن» ليشير إلى هذا الوعي الجمعي بأهمية هذه الرؤية الحضارية، من خلال الأفعال والكلمات الآتية: «نهبط – نهتف – نجيء – نحن – نصعد – بلادنا – نصيح – يصلنا بغيرنا – جئناك.. الخ». ويغيب الضمير «أنا» من القصيدة ليتحوّل إلى «نا» الدالّة على الفاعلين، وإلى «نحن». وهذا «التحوّل من الـ «أنا» إلى «نحن» من الخاص إلى العام، ومن الجزئي إلى الكلّي، إنّها المعاناة – معاناة العصر ومعاناة الواقع الجماعية، يعبّر عنها الشاعر حين يتقمّص الكل ويصير ضمير شعبه وعصره» (٢١).

وإذ يسافر السندباد وأصحابه إلى جزر جميلة خضراء خصبة، فإنّ هذه الجزر تشير تحديدًا عند الخال إلى أوروبا وحضارتها، وعقلها الثقافي المستنير، وهذه الحضارة هي حلم السندباد وجماعته منذ الطفولة، لأنّ الحضر يسكنون بها، ولذا فهم يسافرون إلى هؤلاء الحضر، في حين نجد أنّ الرفاق الآخرين يعيشون خانعين مستسلمين للملل والضجر، رافضين الانفتاح صوب أوروبا. يقول في نفس القصيدة:

«رفاقنا الهناك آثروا

الهجير والنقيق والضجر،

ونحن نعشق السفر.

اخبرنا الرعاة في جبالنا

عن جزر يغمرها المطر

يغمرها الغمام والخزام والمطر،

عن جزر يسكنها الحضر.

بها، بمثل لونها الغريب يحلم

الكبار في الصغر». (٢٢).

ويشكّل الشاعر يوسف الخال في نهاية قصيدته لغةً شعرية تشبه إلى حد

بعيد لغة البحّارة وهم يجدّفون استعداداً للسفر، إذ يستخدم لفظة «هللويا»، وهي قريبة جداً من لغة بعض البحّارة ولغة الصيادين حينما يبدؤون الرحلة، ومعروف عنهم في بعض البلدان العربية أنهم يرددون بشكل جماعي عبارات مثل: «هيلا.. هيلا.. هيلا هوب».

وهذه هي الألفاظ الغنائية التي رافقت الملاحم منذ العهود القديمة، والتي هي شديدة القرب من لغة الأساطير والسحر. فالأسطورة كانت في العهود القديمة ذات طابع غنائي والملاحم كذلك، والأسطورة نفسها تحوّلت إلى ملحمة في حضارة الشرق القديم. (٢٣).

يقول الشاعر في نفس القصيدة:

«ونبدأ السفر:

هللويا

هللويا

وفي هنيهة تغيب عن عيوننا

الجبال والمرافئ الأمان، والمرابع

المليئة اليدين بالزهر:

هللويا.

هللويا.

ونبدأ السفر

وسيرة الرجوع والصراع والظفر»(٢٤).

يعود السندباد ورفاقه من الجزر البعيدة التي يغمرها المطر، ويسكنها الحضر منتصرين ظافرين بمعطيات هذه الحضارة الأوروبية من لغة وثقافات وعادات. من هنا فإن الشاعر يوسف الخال يقدّم إلينا من خلال قصيدته السفر: «لبنان العريق الذي تجلله الأسطورة كحاضر وموجود. (و) عن طريق اختيار الزمن الذي يروي به يوسف الخال الحدث يوضّح أنّ ماضي بلاده وحاضرها يتساويان من حيث القيمة، فهي تنطلق إلى إبداع عالمي تاريخي في الماضي والحاضر» (٢٥). يقدّم الشاعر لبنان لوحة جمالية شفيفة في ديوانه الحريّة، ويتغنّى بهذه اللوحة، فلبنان مسرى النور، ويلجأ الخلود إليه، ويشيد مدائن الفكر والمعرفة على شطآنه، حتى أنّ الثقافة الإغريقية وثقافة العالم تتأثر بثقافة لبنان وفكره، إنهّ أمل العروبة، وإن تجاهل الآخرون ذلك، الوطن الحضاري العربي الذي يمازج بين العروبة و الحضارة الأوروبية، إنّه قبلة المعرفة والجمال باعتباره منارة للحرية والأحرار والنور، كما يؤكّد الشاعر في قصيدته التالية بعنوان لبنان، إذ يقول فيها:

«ولأنت، قبل اليوم، مسرى

النور في درب الليالي

يأوي إليك الخير في

الدنيا، وتحضنك المعالي،

ولطالما لجأ الخلود
إليك يطمع بالوصال
...
فإذا البحار مراكب
تجري وتهزأ بالمحال
تبني الشطوط مدائناً
للفكر، بعد، وللجلال
وتعلّم الإغريق والدنيا
أساليب المقال.
أمل العروبة في يديك
وإن تجاهلت الموالي
...
تحمي بقايا النور في الشرق
الجريح من الزوال
وتظلّ للأحرار موئلهم
على مرّ الليالي
لبنان، روحي عنك، يا
وطناً تفرّد بالمحال
فلأنت أوّل يعربيّ
الوجه غربيّ الخصال» (٢٦).

آثرت أن أطيل المقطع الشعري، حتى تبرز معالم هذه اللوحة التي رسمها الشاعر لوطنه لبنان، والتي هي لوحة للحضارة الأوروبية التي يسافر إليها السندباد ورفاقه في قصيدة «السفر» السابقة، لكنّ هذه اللوحة لوحة عربية التأسيس، جمعت ما في الحضارة العربية من قيم جمالية، بالإضافة إلى حضارة أوروبا وخصالها.

يسافر السندباد المعاصر إلى أوروبا، ويعود غانمًا ظافرًا، وتبدو الإشارة إلى هذه العودة السندبادية من أوروبا إلى لبنان، واضحة في قصيدة للشاعر يوسف الخال بعنوان «العودة»، إذ تحلم إمرأة جميلة بعودة «سيّدها» محمّلاً بالذهب والفضّة من مجاهل بعيدة تجثم وراء قبرص وقرطاجة، هذه المجاهل هي تحديدًا مجاهل أوروبا والغرب، إذ يعود هذا الحبيب «السيد» مكلّلاً بالجواهر الغربية التي تضيء يديه وتاجه، وهذه الجواهر بدورها تشير إلى معطيات أوروبا الحضارية من فكر وفن وعلم ومعرفة. يعود هذا الحبيب بوجهه الشامخ كالجبل عميقًا، مليئًا بالمعرفة، وثراء التجربة الفكرية التي اكتسبها من بلاد ما وراء قبرص وقرطاجة، إنّها عودة سندباد فرد معاصر، مكتنز مليء بالرقص والحضارة و كنوز المعرفة، لكنّها في النهاية هي عودة العرب اللبنانيين من أوروبا إلى لبنان.

وفي النصّ الشعري «تعيّن اللغة الشعرية إمّا شيئًا خاصًّا (ملموسًا وفرديًّا)، أو شيئًا عامًّا). بصيغة أخرى، (و) يكون مدلول اللغة الشعرية إمّا مقولة خاصّة

(ملموسة وفردية) وإمّا مقولة عامّة حسب (السياق)..» (٢٧). وهذه المقولة العامّة التي يريد الشاعر الخال أن يؤكّدها في قصيدته «العودة»، هي غنى وثراء التفاعل الحضاري المثمر بين ثقافة لبنان وحضارته وبين حضارة أوروبا ومعارفها يقول في قصيدة العودة:

«غداً يعود سيّدي
شراعه كغيمة بيضاء عند الشفق

...

يعو، يا هلا!
من المجاهل الوراء قبرص الحبيبة،
الوراء قرطاجنة يعود لي:
جبينه العريق وجه جبل،
وزرقة الخضم، عمقه السحيق
في عيونه - يعود لي.
محملاً بالذهب،
بفضة تصاغ للهياكل

...

محملاً يعود سيّدي
بالعاج صولجان ملك، سريره
بالجوهر الغريب خاتماً له،
فرانداً لتاجه
محملاً يعود سيّدي
بالشوق لي، والأمل» (٢٨).

وعندما يطمح الشاعر يوسف الخال إلى معارف أوروبا وحضارتها، فإنّه يقف أيضًا في سلّم هذه الحضارة مواكبًا وندًا لها، فهو يرى أنّها حضارة العرب أيضًا، لأنّهم أسهموا في بنائها وثرائها المعرفيّ عبر إحدى مراحل التاريخ الإنساني، يقول:

«إنّ هذه الحضارة هي نحن بقدر ما هي هم. فقد أسهمنا في بنائها في مرحلة من تاريخنا ولن يكون لنا مستقبل ما لم نعد إلى الإسهام فيها من جديد. فالحضارة الإنسانية واحدة، و نحن ننعتها بالغربية أو الأوروبية لأنّ الغرب أو أوروبا قد أعطاها في الألف سنة الأخيرة أكثر مما أعطتها أيّة منطقة جغرافية أخرى، ثم أنّ هذا النعت شكليّ لا جوهريّ. إنّه تعبيريّ (...) إنّ الحضارة الغربية هي حضارتنا» (٢٩).

ويعتزّ يوسف الخال بحضارة لبنان ومجده قديمًا، هذه الحضارة التي كانت دليلاً وهاديًا للتائهين، ويكتب قصيدة بعنوان «نحن»، تذكّرنا بكلاسيكيات الفخر والمديح في تراثنا العربي الجاهلي والإسلامي والأموي والعبّاسي. يقول فيها:

«نحن من نحن؟ حقّ أن يسأل الناس
فقدماً قد ضلّ عنّا الرواة
غيرنا التائهون في حاضر العيش
وفي غيبه، ونحن الهداة

يطمئنَ الفناء إن نحن أومأنا

إليه، وتطمئن الحياة

إن رضينا، فالأرض حبٌ وخيرٌ

أو غضبنا، فالأرض قفر موات

ما أتانا المُحال إلاّ سألناه:

أعفوٌ ما يبتغي أم حماة.

نحن، يا صاحبي، حنين إلى ماضٍ

وتوقٌ إلى غدٍ وصلاة» (٢٠).

وهذه الدعوات إلى استلهام تراث ومعطيات أوروبا الثقافية، والتراث الإنساني بشكل عام، كانت على أيدي أعلام مجلة شعر التي أسسها يوسف الخال في بيروت، وكان من أبرز أعلامها في تلك الفترة: بدر شاكر السيّاب، وأدونيس، وأنسي الحاج، وهاهو الشاعر أدونيس «علي أحمد سعيد»، أحد أعلام مجلة شعر، يدعو إلى استلهام التراث الإنساني الذي ينتمي إلى حضارة يحددها ببلدان البحر الأبيض المتوسط، يقول (٢١): «إن الشاعر العربي المعاصر يعرف أن موروثه العربي ليس إلا جزءًا من موروث آخر أكبر، يريد هو إدخاله فيه، بغية اكماله، وتمكينه من أن يصمد بمواجهة الموت (...) المتوسط، ابتداء من قرطاجة مرورًا بالاسكندرية وبيروت، وانتهاء بانطاكية، بعد أن يكون قد اشتمل على سومر وبابل (...) هذا هو الإطار الحقيقي الذي نرى فيه مصادرنا الثقافية. و من هذه الأصول العريقة تنبع التراثات».

ويمكن القول: إن الفكر الإنساني العربي المعاصر لا يتجدد ولا يكتمل بناؤه المعرفي بانفتاحه على حضارة المتوسط وأوروبا فحسب، بل هو بحاجة لأن ينهل من حضارات العالم المتعاقبة والمتزامنة كلها، إذ لا تستطيع أمة من الأمم ومهما بلغت من الرقي الحضاري والمعرفي أن تكتفي بتراثها وثقافتها القومية الخاصة بها، وبالتالي فإن حضارة أوروبا وحضارة المتوسط – التي هي جزء منها – بحاجة ماسّة لأن تتفتحا على حضارات العالم القديم والحديث، حتى تصبحا أكثر كونية وشمولية وعمقًا معرفيًا إنسانيًا. فحضارات أفريقيا السوداء وأمريكا اللاتينية، والصين واليابان، وغيرها. هي حضارات لها تراثها الإنساني و الثقافي، وبتفاعل هذا التراث مع حضارة المتوسط وأوروبا فإنه سيزيدها ثراءً وعمقًا، وسيزداد في نفس الآن.

وحضارة لبنان بالنسبة ليوسف الخال هي حضارة السحر والجمال والرقي، يقول في قصيدة «العودة» السابقة:

«أنا الجمال: يا جداول النبيذ جُدّلتْ

على اللُجين يا شواطئ العقيق، يا فمي!

نهدايَ لجّتان: في الجزائر العجاب

والخليجُ نجوة، فيا زوارق احتمي!
هنا القفير عسّلت،
والكرم عنّبت ثماره..
حذارِ هذا حَرَمٌ
لسيدي الحبيب، يا هلا!
من المجاهل الوراء قبرص،
الوراء قرطاجنة يعود لي
مكللاً بالظفر.
بالله يا رياح لا تمهّلي:
....
خوفي على الأسوار أن تهون،
والحياض تُستباح بغتة
بالله لا تمهّلي،
ردّي الحبيب لي،
ردّيه كالإله من غيابه:
احضنه، اغمره بقلبي
وفي نعيم جسدي
أسكنه للأبد».[٣٢].

في القصيدة السابقة نلاحظ أن المرأة الجميلة التي تنتظر الفارس الحلم السندباد، القادم من وراء قبرص وقرطاجنة تصف نفسها بالسحر والجمال والشفافية، فهي الثمار والشهد والعسل والنبيذ، ويمكن القول إن هذه المرأة الجميلة تشير رمزيًا إلى لبنان بشموليته، بسحره وجماله وسحر شواطئه، وطبيعته الخلاّبة، وخيراته الوفيرة، وهذه المرأة التي ترى أن سحرها الأنثوي الأخّاذ حرم لسيّدها الحبيب السندباد، هي في البنية الرمزية العميقة تشير دلاليًا إلى لبنان الوفي البارّ بأبنائه، الذي يرفض أن يكون تحت سيطرة الاستعمار، فخصبه وخيراته حرمٌ لأبنائه الأوفياء الذين يرتحلون إلى حضارات العالم، ثم يعودون لبناء مجده وحضارته، ولخوف لبنان من أن تستباح أراضيه، فهو يستعجل أبناءه للقدوم إليه، إنه سيحتضنهم في نعميه وخيراته إلى الأبد. إننا مضطرون أحيانًا لتأويل النص الشعري خارج بنيته النصّية، حتى يمكن فهم بنيته الرمزية البعيدة الإيحاء، فالدلالات التي يفرزها النص الشعري لا تكتفي ببنية اللغة من حيث إشارتها إلى المعاني القريبة، بل إنها تُحيل إلى حقول مرجعية أخرى بفضاءات متعددة ونامية، يمكن أن تُفَسَّر أكثر من تفسير، وتؤوّل تأويلات من باحث إلى آخر، «والحقيقة أن تأويل عمل أدبي أو غير أدبي لذاته وفي ذاته دون التخلّي

عنه لحظة واحدة ودون اسقاطه خارج ذاته، لأمر يكاد يكون مستحيلاً. أو هذه المهمّة بالأحرى ممكنة، لكنّ الوصف لن يكون إذّاك إلاّ تكرارًا حرفيًا للعمل نفسه. فهو يلاحق عن قرب أشكال العمل بحيث لا يكوّن الاثنان إلا شيئًا واحدًا»(٣٣).

ويكتب الشاعر بلند الحيدري قصيدة معاصرة بعنوان:

«السندباد في رحلته الثامنة»(٣٤).

تقول قصيدة بلند:

«يا انت المبحر

يا أنت المتسائل عن ظلّ للك

منسيّ في مدة شبر من أرض

لا تطبق جفنيك حياءً من موتك

مرميًا في قارعة الدرب.

كل دروب الأرض سواء للموتى

فافتح عينيك... ومت

كن في موتك أكبر من كفارة ذنب

أكبر من أن تولد ميتًا في جنة كلبٍ

موعود بعرائس من ذهب

وجنان من كذب»[٣٥].

إنّ القصيدة تحمل نزعة مأسوية منكسرة ونشاؤمية، ويبدو السندباد المعاصر فيها يائسًا من فضاءات الرحلة ودروبها.

«كل دروب الأرض سواء للموتى

فافتح عينيك... ومت».

ويؤكد بلند الحيدري في حديث له أن سبب هذه النزعة المأساوية يعود إلى معاناته القاسية في علاقته بما هو اجتماعي وسياسي من حوله، ويقول: «أما دواويني (...) فكانت منفعلة انفعالاً شديدًا ملتصقة بكل ما يقع لنا اجتماعيًا وسياسيًا. وكان لي من جراء ذلك معاناة على جانب كبير من القسوة».

ويضيف بلند (٣٦).قائلاً: «ويحدد أحد النقاد الرؤية الاجتماعية في هذه الدواوين بقوله إن بلند الحيدري كان يعبّر عن ألم الشخص المنكسر مع تفاهة المنتصر».

وطالما أن الحياة المعاصرة في فضاءات البلدان، بكل إشكالياتها الفاجعة والقائمة، مرتع للكذب، فلماذا الخوف من الموت؟ إنه حلّ جمالي وإنساني بدلاً من العيش في جنان كلابها الكاذبة.

«أكبر من أن تولد ميتًا في جنة كلبٍ

موعود بعرائس من ذهب

وجنان من كذب».

وإلى آخر بلاد المعمورة يسافر السندباد المعاصر لكنه لا يجد إلا اليأس والأحزان والخيبة، يقول الشاعر:

«إلى آخر نقطة ضوء في عينيه

يمدّ يديه

يقول: انتظري

يا نجمة فجر مبلول بالدمع.. انتظري

ها أنا ذا آتٍ

من أقصى ما تملك مرآتي من ذكرى

عن رجل أبحر في كل فجاج الأرض

في كل سموات الدنيا

في كل سموات الدنيا.. وبحار الدنيا

في كل الحب وكل البغض

فما كانت إلا بحراً أصغر من قطرة

أصغر من أن يوقظ الصحراء»(٣٧).

ومن داخل فضاءات اليأس والأحزان تبدو «نجمة الفجر»، التي يناجيها السندباد ويتأملها، والتي تشير رمزيًا إلى المستقبل المشرق وكل المنى الجميلة، راعشة بالأحزان والدموع..أي أنها غائبة أو متأخرة في الظهور، والمستقبل المشرق هو الآخر غائب، أو بعيد الظهور في فضاءات اليأس. ولذا نجد هذا السندباد الذي يسافر إلى كل فجاج الأرض وبحارها لايجد إلا بحرًا أصغر من قطرة، وكيف له أن يوقظ الصحراء؟ فالمكان بكل شساعته، ووفق الرؤية الشعرية ما هو إلا صحراء ملفّعة باليأس والإحباط، وهذه الصحراء أكبر من مساحات البحار التي تشير في الفضاء الشعري إلى الحرية والتوق والثورة، والفضاءات الرحبة المفتوحة، لكن الحرية في هذا الفضاءات الرحبة تظل أضيق من قطرة ماء، وأصغر منها، إذًا فالموت - في الرؤية الشعرية - أفضل من العيش في هذه الفضاءات، وظلّ جنانها الكلبيّة، «وهكذا يبلغ ضياع الشاعر العربي قمّته، وينتشر على كافة أصعدة ومراتب علاقته بالعالم الذي أصبح بفعل ذلك، مرادفًا لديه لـ «العبث». ولا يبدو الخلاص ممكنًا هنا - حتى لو كان خلاصًا مؤقتًا - إلاّ فيما وراء هذه الشاشة الغائمة للعالم، وإلاّ في ملجأ التوحّد الانعزالي. إنّ العديد من الشعراء العرب، الذّين وجدوا أنفسهم محُاصرين برؤيتهم ذاتها، يقدّمون الانطباع بأنهم ليسوا في حاجة للتواصل»(٣٨).

إنّ الخطاب النقدي الذي أحاول من

خلاله، أن أفسّر بعض رؤى الشاعر بلند الحيدري، قد لا يكون مصيبًا تمامًا في فكّ شفرات الرموز الشعرية، ولا يدّعي أنّه مصيب، لأنّ النص الشعري شبكة نامية ومعقّدة من الإيحاءات والدلالات، يصعب تحديدها وضبطها، وهي تحليل إلى خلفيات مرجعية تتعلق بالتاريخ والأسطورة والرموز، والحالات النفسيّة والاجتماعية والتاريخية الخاصّة بالشاعر نفسه. و«ما من شكّ أنّ النصّ الشعري الجيّد يثير أسئلة جديدة أمام النقد، فيخرجه عن سننه وتقاليده المألوفة ويضع أمامه إشكالية المغايرة والتحول» (٣٩)، وبالتالي فإنّ المعرفة التي يسعى النقد إلى تأسيسها ليست نهائية ولا مكتملة، لأن النص النقدي نفسه يمكن أن يفرز نصًا نقديًا مغايرًا له، من خلال قراءة ثانية للنص الشعري، ولأن النقد نفسه لم يصبح علمًا متفقًا عليه وله قوانينه النقديّة التي تضبط مصطلحاته ضبطًا دقيقًا. إنّه لايزال في دائرة فنيّة، وعلاقة هذه الفنيّة بالعلوم الأخرى.

وأكتفي في هذه الدراسة بهذه النماذج الشعرية التي عرضتها، والتي وظّفت شخصية السندباد الأسطورية توظيفًا غير مباشر. غير أن هنالك ملامح سندبادية أخرى مهمّة عند الشعراء الذين تناولتهم هذه الدراسة، وعند شعراء عرب آخرين، لا تتسع هذه الدراسة القصيرة لدراسة أعمالهم مجتمعة. ومن هؤلاء الشعراء: عبد المنعم عواد يوسف، ومؤيد العبد الواحد، ونجيب سرور، وشوقي خميس، ونزار قباني، وعبد الوهاب البياتي، ومعين بسيسو وآخرون.

وإذا كان الشعر الأصيل يستفيد من الموروث الأصيل (٤٠)، ويعيد تشكيله شعريًا، وفق رؤية جديدة، تستثمر إمكاناته المعرفية، والفنية الجمالية، فإنّ أهم الأساطير التي أُعيدَ تشكيلها في الخطاب الشعري العربي المعاصر هي أسطورة السندباد البحري، إذ أثّرت هذه الشخصية تأثيرًا واضحًا في جميع الأجناس الأدبية

❖ ❖ ❖

هوامش الدراسة ومراجعها

(١) - مجدي وهبه، كامل المهندس، معجم المصطلحات الأدبية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت الطبعة الأولى ١٩٧٩م ص٢١.

(٢) - كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى، تر: صبحي حديدي، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ص٣٩.

(٣) - رولان بارت، لذّة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ص٣٧.

(٤) - بن سالم حميش، ديوان كناش إيش تقول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، يناير ١٩٧٧م، ص٢٣-٢٤.

(٥) - نورثروب فراي، في النقد والأدب - الأدب والأسطورة، ترجمة د. عبد الحميد إبراهيم شيحة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، طبعة ١٩٨٩م، ص٧٥.

(٦) - من، ص ٧٥.

(٧) - رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٨٦م، ص٦٣.

(٨) - مطاع صفدي، «الشعر: الكون والفساد»، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت / باريس العدد ٢٦، حزيران /جوان، تموز / جويليه، ١٩٨٣م، ص١١

(٩) - سليمان العيسى، شعر سليمان العيسى، (المجموعة الكاملة)، من مجموعة أغنية في جزيرة السندباد، دار الشورى، بيروت، الطبعة الثانية، صيف ١٩٨١م، ص١١٠.

(١٠) - نفسه، ص ١١٠ - ١١١

(١١) - ألف ليلة وليلة، المكتبة الشعبية للطباعة والنشر، بيروت، م٣، د.ت، ص ١٤٨.

(١٢) - سليمان العيسى، شعر سليمان العيسى، من مجموعة أغنية في جزيرة السندباد، ص ١١١ -١١٢.

(١٣) - نفسه، ص ١١٢ - ١١٣.

(١٤) - نفسه، ص ١١٣.

(١٥) - د. محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٤م، ص١٧٩. وقد أخذ د. فتوح عن المراجع الآتية:

- رئيف خوري، الفكر العربي الحديث، دار المكشوف، بيروت، ١٩٤٣م، ص٩٠.

- الياس أبو شبكة، روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، دار المكشوف بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٤٥م، ص١٤٨-١٤٩.

- د. اسماعيل أحمد أدهم، خليل مطران شاعر العربية الإبداعي، مجلة المقتطف، إبريل، ١٩٣٩م، ص٤١٢.

(١٦) - يوسف الخال، الحداثة في الشعر، دار الطليعة، بيروت، طبعة ١٩٧٨م.

(١٧) - يوسف الخال، مجلة شعر، بيروت، العدد ١٥، صيف ١٩٦٠م، ص١٣٩.

(١٨) - بيتر باخمان، الواقع والأسطورة في الشعر العربي الحر في القرن العشرين، مجلة فكر وفن، مؤسسة إنترناسيونيس للطباعة، ميونخ / ألمانيا، العدد ٣٧، العام ١٩، سنة ١٩٨٢م، ص٤٤.

(١٩) - د. محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر العربي المعاصر، ص١٨٠.

(٢٠) - يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ٢٣٣.

(٢١) - د. يزيره سقّال، النص والفضاء، مجلة كتابات معاصرة، بيروت، المجلد الثالث، العدد التاسع، كانون ثاني، شباط ١٩٩١م، ص٣١.

(٢٢) - يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ٢٣٤.

(٢٣) - د. عبد الحميد يونس، معجم الفولكلور، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص ١٩٤.

(٢٤) - يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ٢٣٥.

(٢٥) - بيتر باخمان، م س، ص٤٥.

(٢٦) - يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، ديوان الحرية، ص٨٢- ٨٣ - ٨٤.

(٢٧) - جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهين دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩١م، ص٧٥.

(٢٨) - يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، ديوان البئر المهجورة، ص٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢٩) - يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، مجلة شعر، العدد ١٥، ص١٢٨.

(٣٠) - يوسف الخال، الأعمال الشعرية الكاملة، ديوان الحرية، ص٥٤- ٥٥.

(٣١) - أدونيس، المعايير والقيم في الإسلام المعاصر، ص ٣٠٠، مُستشهد به عند: د. كمال خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م، ص٨٠.

(٣٢) - يوسف الخال، الأعمال

الشعرية الكاملة، ديوان البشر المهجورة، ص٢٢٨ - ٢٣٩.

(٣٣) - تزفيتان تودوروف، الشعرية، تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، ص ٢١.

(٣٤) - وهو نفس عنوان قصيدة للشاعر اللبناني خليل حاوي في ديوانه: ديوان خليل حاوي، (مجموعة الناي والريح)، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٩م، من ص ٢٢٧ إلى ص ٢٧١.

(٣٥) - بلند الحيدري، مجلة النافذة، الوكالة العربية للأنباء، أثينا، العددان ١٣، ١٤، عام ١٩٩٣م، ص ٢٣.

(٣٦) - عن /نبيل فرج، مملكة الشعراء، في حوار مع الشاعر بلند الحيدري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، ص ٣٩.

(٣٧) - بلند الحيدري، مجلة النافذة، م س، ص ٢٤.

(٣٨) - د.كمال خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر، ص١٠٣.

(٣٩) - هشام علي بن علي، «نقد الشعر، إشكالية المنهج»، مجلة الثقافة الجديدة، وزارة الثقافة، السنة السابعة عشرة، العدد السابع، ديسمبر ١٩٨٩م، ص ١١٧.

(٤٠) - د. عبد الله محمد الغذامي، «كيف نتذوق قصيدة جديدة»، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، م٤، العدد الرابع، سبتمبر ١٩٨٤م، ص٩٨.

ذات شرفة

شعر

صالح محمود سلمان ❖

على تلَّةٍ قُرْبَ قلبي

تناولْتُ كأساً من الخمرِ

ثمَّ انتشيتُ

العصافيرُ في دوحةِ الياسمين الأليفةِ

راحَتْ تغنّي

على وجهِ تلكَ الغزالةِ كانَ الصباحُ

(❖) صالح محمود سلمان: شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه: «مكاشفات العاشق».

بكفّيهِ يرفو كتابًا من العشبِ
قلتُ: القراءةُ في حضرة الخمر واللحنِ
شيءٌ جميلٌ.
تناولْتُ ذاكَ الكتابَ
امّحت من وجنتيه الحروف
كتبت: القصيدةُ في السّهبِ كوكبةٌ من جرارٍ
تأوّهْنَ من سَطْوَةِ العشق
ثمَّ انثنَيْنَ يداعبْنَ طفلاً
على زُرْقَةِ الماء يحبو
فتندى حُقولُ
تمادَيْنَ في اللهوِ حتَّى انطفأتُ
القصيدةُ ترتيلةٌ من عميقِ الفؤاد
عليها من الصَّمتِ قيثارةٌ
هلْ صَحَوْتُ؟
الرؤى لم تزلْ فوقَ غُصْنِ الهوى
مثلَ طيرٍ غريرٍ
تناوَلْتُها
ثمَّ أودَعْتُها وردةَ القلبِ
والزرقةُ البِكْرُ كانت زغاليلَ
في دوحةِ الشِّعرِ
ترفو الحداءَ
فيشدو على ضفَّتَيْهِ النخيلُ .
كتبتُ المساءاتِ في دفتر الصبحِ

أدنيتَ من ثغرها قُبلةَ الحرفِ
ناغيتَها
ثمَّ غنَّيتُ
لا شيءَ مثلُ الأغاني يَشدُّ المواويلَ
نحو السواقي
ولا شيءَ مثلُ القناديلِ
يُلقي على سوسناتِ الحكاياتِ
قدّاً يميلُ
فهلْ كنتُ لمّا انتميتُ إلى صوتها فاشتعلتُ غريراً؟!
هو الوجدُ كونٌ من البوحِ
يُغري بما ليس يلقى به العقلُ
أمراً جليلاً
فماذا بحقِّ السّماءِ الجليلُ؟!
هُوَ البوحُ شيءٌ من الوحْيِ
أو قُلْ كثيرٌ من الماءِ
في تربةِ العمرِ
والماء نايٌ على ثغرِهِ الشعرُ والحبُّ إلْفانِ
ما مرَّ في حيِّنا مثلُ وجهيهما نضرةً
هل هُما طيِّعانْ؟
إذا ما ارتديتُ وشاحًا من الخمرِ
جاءا شهيّيْنِ
هاتوا إذًا كلَّ ما في الدِّنانْ
وهاتوا فؤادًا تناءى حزينًا

إلى غربةٍ
ثمّ مُرُّوا خفافًا على شاطئٍ
واقطفوا وردةً
كنتُ جمَّعْتُ أوراقَها من حقولِ الرؤى
والشَّذا سَلْسَبيلُ.
وحين اقتربتُ،
الحديقةُ ألقَتْ على خطواتي ثوبَها
والنّدى مدَّ لي قبلةَ البيلسانْ
ومالَ على ساعديَّ الأصيلُ.
فرحتُ، وفي القلبِ ضوءٌ، أقولُ :
على كلِّ وجهٍ تلألأَ
في مقلتيَّ كبدرٍ
أتى من عميقِ الظلامِ
سلامٌ
على كلِّ قُبَّرةٍ وشَّحَتْ ريشَها بمدادي
سلامٌ
وقلبي: إلى كلِّ أرضٍ تهادى
على ثغرِها الحبُّ غيثًا
رسولُ.
يوزِّعُ ما شاءَ من أكؤسٍ وجِرارٍ
وزهرٍ من الأنجمِ الساهراتِ
وثوبٍ من الأقحوانِ الشَّفيفِ
وغيمٍ من الأعيُنِ الحُورِ

إمَّا رأتْ عاشقَيْنِ يطلاّنِ
من شرفةِ البَوْحِ
ألقَتْ على الشرفةِ العطرَ
رؤيا على كلِّ حرفٍ تسيلُ.
فماذا على تلّةٍ قربَ قلبي
الذي من حنينٍ ونجوى
أقولُ؟.

- ٢ -

شروقٌ في أفول

وَدَخَلْتُ ديوانَ الخلافة
كانَ في الصدرِ الخليفةُ
غارقًا في لُجَّةِ الخمرِ الجليلةِ
والجواري كُنَّ يغسلْنَ المرايا
كلُّ سانحةٍ غويٌ
وعيونُهنَّ كُنَّ على يدَيْهِ.
«والموصليُّ» توقَّدَتْ كفَّاهُ بالأوتارِ
والأكوابُ فارغةٌ وملأى
تحتفي باللحنِ
والأشعارُ ترحلُ
مثلَ إسرابٍ من الطيرِ المهاجرِ
واصلاً تيهًا بتيهٍ
ويكونُ..

يا ما كانَ..
كانَ الليلُ يَشْرَقُ باللُّهاثِ
وبالعويلِ.
قفَزَتْ إليَّ حكايةٌ ثُكلى
عن النطعِ المرصّعِ بالنشيجِ
وبالدُّعاءِ
وآيةِ القلبِ «الرَّحيم»!
وَقُرْبَ كرسيِّ الخلافةِ
أذرعٌ أخذتْ تُلوِّحُ
لا أصابعَ..!
ثمَّ راحَتْ تستقي من مُقلتي
ماءَ الذّهولِ
ماذا سأفعلُ؟!
حين يضبطُني الخليفةُ
أو بطانَتُهُ السمينةُ
شاهرًا عَجَبي
ومرتديًا نحولي ؟!
ماذا سأفعلُ؟؟!
إنْ رآني الحاجبُ المرميُّ
عندَ البابِ
يقضمُ ما تبقّى من عشاءِ الأمسِ
مقترفًا بلا إذنٍ دخولي؟
هُوَ ذاكَ «مسرورٌ»

وما أدراكَ ما «مسرورُ»؟!
مسروراً يُقطِّبُ حاجبَيْهِ
وشارباهُ
كأنّما جيْشانِ من نملٍ كثيفٍ
سيفُهُ مُذْ صارَ بينَ يدَيْهِ
يهزأُ بالقلوبِ وبالعقولِ.
- سأعودُ منْ...
- لا ... لن تعودَ.
حكايةٌ أُخرى
هَمَتْ من عينِ جاريةٍ
نضاها الحسنُ فاتنةً
تُفتّشُ عن حبيبٍ كانَ يهواها
ويرسمُ وجهَها قمراً على شفتَيْهِ
يلثُمُهُ،
وينهلُ من كواكِبِهِ القصائدَ
مُترعاتٍ بالهوى والشّوقِ
لم يأذَنْ لها «عطفُ» الخليفةِ
أَنْ تمدَّ إليهِ كفَّيْها
فضاعَتْ،
ثمَّ ضاعَ،
وهاتِ من كفّيْكَ يا سيّافُ للشعراءِ
كي يبكوا
أفانينَ الطلولِ.

«سأشقُّ أستارَ الخليفة»
قالتِ الكلماتُ،
قلتُ: تعقّلي..
من خلفِ أستارِ الخليفةِ يا شقيّةُ
واقفٌ
غَبَشٌ من الأشعارِ
آلافُ الوصايا
وابتهالاتُ الرعيّةِ
والعساكرُ،
فاصمتي، لا.. لا تقولي.
قالت: سأُلقي ما تبقّى في يَدَيَّ من المخارز
لستُ «مكياجًا» لأرفوَ وجهَ من هتكتْهُ
صيحاتُ العذارى، والأيامى
والغزالاتِ الشريدةِ
والعصافيرِ الذبيحةِ
تحتَ أوزانِ الخليلِ
ورَمَتْ على كتفي القصيدةُ وِزْرَها
ومضَتْ تُفتّشُ خلفَ أستارِ الخلافةِ
عن شُروقٍ
في أُفولِ.

❖ ❖ ❖

الرحيل

شعر

إبراهيم الزيدي ❖

صدىً يجتاح هذا الكون/

يعبرُنا..

يخلّفنا على الأطلال منكبينَ، نبحث عن مآثرنا التي اندثَرتْ!!

وعن لغةٍ تبوحُ بسرٍّ من عبروا/

لنسلبَهُمْ خلوداً ظامئاً للخلدِ!!

نرحلُ في مرابعهم..

(❖) ابراهيم الزيدي: أديب وشاعر من سورية، ينشر أعماله في الدوريات المحلية والعربية.

نراودهم على الأسماءِ والألقاب!!
ننبش طعمَ ذكراهم!!/
ونتركُهُ بوجهِ الريحِ تأكلُه/
وترمينا إلى العدم المؤطَّر باحتمال الشيء..
واللاشيء ينخُرنا/
ويكسرُ ظلَّنا الشاتي بظلِّ الخطبةِ العصماء..
مسحوبًا إلى أفقٍ سرابيٍّ يعربدُ بينَ أعيننا
ويزرعُ حلمَ عودتِنا
من المنفى إلى المنفى/
ونزعم أنَّنا عُدنا من الأحلامِ قاطبةً..
وأيقنَّا بأنَّ الأرضَ/
كل الأرض أطلالٌ!!
وأنَّ البحرَ مسفوحٌ على ظللٍ ضبابيٍّ/
وأنَّ النهرَ ممتشقٌ من المجرى..
وينبىءُ بالذي لا بدَّ أشرقَ في مآقينا
وهذا الليلُ/
ذاكَ الليلُ..
كل الليلِ..
يرتجلُ احتمالَ البوحِ..
يزرعُ طائر المنفى بأعيننا/
ويأسًا قاتلاً فينا.
وأنشدنا:
«بلاد العربِ أوطاني..»

ففاضتْ بيننا لغةٌ/

نحيبٌ خلفَ أزمنةٍ تسامت فوق حاضرِنا!!

وضعنا بالذي لابدَّ..

أيقظنا قرابينًا

شعاراتٍ!!

وألحانًا/

لنزعم أننا كنّا..

وما زلنا/

ونتركَ للذي لابدَّ..

أن يأتي على مهلٍ

ليبدأنا/

وينهينا!!

❖ ❖ ❖

مقهى سندباد

قصة

نيروز مالك *

تناول كوب الشاي وخرج من المقهى إلى الرصيف، حيث تناثرت فوقه بضع طاولات خشبية، وحول كل واحدة منها بضعة كراسٍ من الخيزران الأخضر.

جلس إلى طاولة منفردة، في أقصى اليمين من الرصيف، مد ساقيه أمامه، مسنداً ظهره إلى مسند الكرسي، مغمضاً عينيه نصف إغماضة، ينظر بخط مستقيم أمامه..

مرج أخضر تظلله بضع أشجار من الشربين والحور، وتفترشه بقع الضوء المتساقطة من بين أوراق الأشجار التي تعلوها سماء زرقاء صافية..

(*) نيروز مالك: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من أعماله القصصية: «أحوال البلد».

رأى، على جانب المرج الأيمن، كرسيًا خشبيًا قديمًا، يعيش وحدته، في عزلة تامة، وأمام الكرسي شجرة سنديان بجذع ثخين وغليظ جدًا..

استغرب أمر هذه الشجرة الضخمة والوحيدة بين بقية الأشجار الرهيفة الجذوع والأغصان!

أنساه هذا المشهد أنْ يشرب شايه إلى حين.. مدّ يده إلى الكوب ورفعه إلى فمه ليرتشف منه..

كان الشاي قد ابترد.. فاستاء في نفسه، ولكنه ظل ينظر إلى الأمام حيث رأى طفلين (صبيًا وبنتًا) يتقدمان باتجاهه من طرف المرج الأيمن. استغرب وجودهما في هذه المنطقة! صحيح، هي ليست نائية، ولكنها أيضًا ليست مأهولة بالناس. تساءل: أيمكن أن يكون والداهما يستريحان في مكان قريب من المقهى؟

ولمّ بنظره المرج كله يبغي بذلك مشاهدة الوالدين.. إلاّ أنه لم ير أحدًا.. على ما يبدو أنهما جاءا وحدهما، أو أن بيتهما قريب من المكان، وراء تلك الصفوف من الأشجار الباسقة التي تشكلّ حرشًا لايمت بصلة إلى تلك الأحراش البرية، إنما هو حرش امتدت إليه يد الإنسان، هذبته وشذّبت أشجاره وشجيراته الصغيرة..

ظل الصغيران يتقدمان ويتقدمان.. تابعهما بنظره، أراد أن يعرف إلى أين يمضيان. كانا يثرثران، أو بالأحرى كانت البنت هي التي تثرثر بكلام لم تستطع أذناه أن تلتقط كلمة واحدة.. أعمل سمعه وأرهفه إلاّ أن النتيجة كانت: الخيبة..

وصل الصغيران إلى الكرسي الخشبي القديم، وقفا بالقرب منه، ظلا يتحدثان. كانت البنت تهز رأسها هذه المرة وتستمع إلى الصبي.

ثرثر الصبي طويلاً قبل أن تجلس البنت على الكرسي.

كان ظهرها إليه. أما وجهها فكان باتجاه شجرة السنديان الغليظة الجذع. كان شعرها الأسود الطويل يفترش ظهرها، تقص خصلة منه بشريطة حمراء، بدت بلون قرمزي غامق تحت ظلال الأشجار.

ابتعد الصبي عنها بضع خطوات، ثم وقف والتفت إليها، صرخ بصوت عالٍ بها، كأنه يريد أن يسمعه أحد ما في الجوار: إياك أن تذهبي.. انتظريني.. سأعود..

وركض باتجاه الشجرة.. وأمام جذعها الغليظ تلكأ في ركضه. ثم وقف والتفت إلى البنت. ما لبث أن تابع سيره إلى الشجرة حتى اختفى وراء جذعها الثخين.

استمر في ارتشاف شايه البارد من الكوب الذي يحمله بين أصابعه، مسندًا

قعره إلى راحته. كان الصمت تامًا والمشهد الذي أمامه بدا مرسومًا على لوحة قماشية، حتى أن البنت كانت ثابتة في مكانها لا تتحرك. جامدة كتمثال ملون يرتدي ثيابًا حقيقية..

خرج من وراء جذع الشجرة الثخين شاب يافع، كان يرتدي ثياب الصبي نفسه! الصبي الذي اختفى وراء جذع الشجرة منذ حين. بنطال كحلي قصير، وقميص سماوي بنصف كم، وعلى العينين نظارة طبية ذات زجاجتين شفافتين..

وقف الشاب أمام البنت الصغيرة وراح يحدثها كأنه يعرفها منذ سنوات، أو أنها إحدى قريباته أو شقيقاته. أشارت البنت الصغيرة إلى جانبها تدعوه إلى الجلوس وهي تلّم طرف ثوبها المنفوش على الكرسي الخشبي..

امتثل الشاب لطلب البنت فجلس وهو مستمر في حديثه معها..

وقبل أن يتابع ارتشاف شايه البارد، رأى البنت الصغيرة تقوم وتخطو باتجاه جذع الشجرة الثخين.. وقبل أن تلف حوله لتختفي وراءه. وقفت ملتفتة إليه، ثم قالت له بصوت عال كأنها تحاول بذلك أن يسمعها أحد ما في الجوار: لا تذهب.. سأعود!.

واختفت وراء جذع الشجرة.

خيم الصمت على المكان، وحل السكون بالمشهد الذي أمامه، توقفت أغصان الأشجار عن التحرك، تجمدت بقع الضوء في أماكنها رغم أنها كانت تتحرك منذ قليل على صفحة المرج. ولم تمر دقائق حتى خرجت فتاة تضاهي الشاب الجالس على الكرسي الخشبي.. وكانت، لغرابة المصادفة، ترتدي ثياب البنت الصغيرة التي اختفت منذ حين وراء الجذع!.

لم يصدق ما يراه! تلفت حوله. كان المقهى ما زال في مكانه، والكراسي الموزعة حول الطاولات ما تزال في أماكنها أيضًا، حتى الزبائن، رغم قلتهم، لم يغادروا. كانوا في أماكنهم يتحدثون ويشربون ويتأملون!

ماذا يجري أمامه؟

رأى الفتاة وهي تتقدم من الشاب الذي افسح لها مكانًا إلى جانبه، وطلب منها الجلوس.. جلست، ما لبثا أن التفتا إلى بعض، وراحا يضحكان ويثرثران.. ثم كان بين حين آخر يمد أحدهما يده إلى الآخر ليلتقط له أصابعه ويضغط عليها.. وفي بعض الأحيان كانت الفتاة ترفع أصابع الشاب إلى فمها لتلثم رؤوسها.. بينما الشاب يميل بوجهه إلى وجهها ليقبل جبينها قبلات سريعة، خاطفة..

التفت إلى الزبائن الجالسين خارج المقهى ليرى إن كانوا يشاهدون ما يشاهده! رأى الزبائن غير مبالين بما يجري أمامهم وحولهم أيضًا ..

عاد ونظر إلى الأمام فرأى هذه المرة الشابين ملتصقين وكل واحد منهما يرمي ذراعه حول عنق الآخر، ويميل برأسه باتجاه رأس الآخر..

داخلته رغبة قوية في القيام والتقدم منهما، ليرى إنْ كانا نائمين أم يقظين.. وقبل أن يفعل ذلك، رأى الشاب والفتاة يقومان ويسيران باتجاه الشجرات ذات الجذع الثخين.. توجه الشاب إلى اليمين، والفتاة توجهت إلى اليسار، ثم التقيا وسارا باتجاه جذع الشجرة ليختفيا وراءه..

ظل ساكنًا يفكر بما جرى أمامه..

كان الجو المخيم مريبًا! أحس بأن الزمن قد توقف عن تدفقه وجريانه.. ماذا؟ هل هناك خدعة ما كالخدع السينمائية التي تجعل من الأقزام عمالقة ومن العمالقة أقزامًا؟

لم يستطع الجواب، إلاّ أنه أكد لنفسه: لابد أن ينجلي له الأمر..

قام عن كرسيه وعاد إلى داخل المقهى. طلب كوبًا آخر من الشاي. لقد تلّهى عن الكوب الأول فابترد الشاي فيه، لم يستمتع بشربه وهو ساخن، شعر كأنه ماء راكد بلا طعم..

عاد إلى طاولته، ولكنه قبل أن يجلس إليها، انتابته فكرة أن يذهب إلى ذاك الكرسي الخشبي القديم، الوحيد الذي يعيش عزلته، ذاك الكرسي الذي جلس عليه الصغيران، ومن بعدهما الشابان..

ابتسم، اعتبر الفكرة لا بأس بها، فمشى فوق المرج الأخضر بتؤدة وبشيء من التردد الممزوج بالخوف!

سخر من نفسه، وممّ تخاف؟ إنها أرض وادعة، فيها من الأشجار ما يجعل الصدر يتنفس براحة وعمق. أما..

وصل الكرسي الخشبي، جلس عليه بحركة بطيئة، وطريقة حذرة، ثم وضع كوب الشاي إلى جانبه، في المكان الذي كان الصغيران ومن ثم الشابان جالسين عليه..

مدّ ساقيه أمامه على طولهما، وراح يرتشف شايه رشفات طويلة متواصلة، لن يترك الشاي يبترد كما حصل في المرة الأولى، أراد أن يستمتع بشرب الشاي ساخنًا وهو ينظر إلى جذع الشجرة الثخين.

ابتسم بخبث، ماذا لو قام وسار باتجاه الشجرة ليدور حول جذعها دورة كاملة، من أجل أن يرى إنْ كان الشابان وراءها أم لا؟

نعم سيذهب.. سيذهب ريثما ينتهي من ارتشافه الشاي..

اطمأن لقراره، ابتسم لنفسه وراح يتأمل، هذه المرة، تلك الجذوع الرهيفة

التي تحمل غصونًا وأوراقًا لأشجار الحور والشربين..

يا الله ما أجملها.. إنها أشجار شفافة كقصائد الشعراء..

تنهد وهو يغمض عينيه، أراد أن يحلم.. إلاّ أنه تذكر شايه ففتح عينيه ونظر إلى الأوراق الخضراء التي تغطي السماد فوق رأسه، وإلى تلك الفجوات الضوئية الظاهرة بين الأوراق..

شعر كأن زمنًا طويلاً قد مضى عليه، لو أن الشابين كانا وراء الجذع الثخين لخرجا، حتمًا، من ورائه.. أما أن يختفيا وراءه ولا يخرجا فهذا الأمر يثير التساؤل!.

ماذا يفعلان يا ترى؟

ابتسم لنفسه وقال: ألم تقرر منذ حين أن تقوم لتستطلع أمرهما الغريب وراء الجذع؟

ولكن، تساءل: ماذا سيقول لهما إنْ رآهما كأيّ عاشقين يحتضن الواحد منهما الآخر؟ لا شك سيكون موقفه محرجًا لا يُحسد عليه..

ثم قال: انتظر قليلاً، لابد لهما أن يملاّ ويخرجا من وراء الجذع مهما طال الزمن..

عاد إلى ارتشاف شايه ببطء وروية وعيناه تلمّان المشهد المبسوط أمامه.. وفجأة رأى خروج شيخ وعجوز من وراء الجذع الغليظ، راحا يتقدمان باتجاه الكرسي الذي يجلس عليه..

كان الشيخ يرتدي ثياب ذاك الشاب ومن قبله ذاك الصبي أما المرأة العجوز فقد كانت ترتدي ثياب تلك الفتاة، ومن قبلها تلك البنت الصغيرة..

شعر باستغراب عندما وقفا أمامه كأنهما يحتجّان على جلوسه فوق الكرسي، فقام معتذرًا لهما وقال: انا آسف.. انا..

وانسحب عائدًا إلى طاولته التي على الرصيف أمام المقهى.

جلس وهو لا يعي ما رآه من أمر الصغيرين، ثم الشابين، ومن ثم هذين الشيخ والعجوز. تساءل: أيمكن ؟

إلاّ أن الشيخ والعجوز اللذين كانا قد جلسا على الكرسي الخشبي الوحيد، ألهياه عن الجواب والبحث في أمرهما الغريب، ولكنه، قبل أن ينتهي من شايه، رأى الشيخ والعجوز يقومان ثانية ويعودان بخطوات متعثرة إلى الشجرة ليختفيا وراء جذعها الثخين هذه المرة إلى الأبد..

الإبداع

132

وطال صمته

قصة

سحبان قدري العمر ❖

إلى متى تظل متشرداً، طريقك متقاطعة بالمتاهات؟! تقترب منك رائحة الرياء، فتثير غثيانك.. أو تستطيع أن تنتهز كغيرك، وتصطاد؟! أم تظلُ تبحر فوق أمواج غربتك، يفترش التعب هامتك، ويعشعش الهواء الخانق في رئتيك، ويطفح من مسامات جلدك...

النزاهة، الشرف، الإخلاص، التفاني في العمل، الجرأة ووضوح الرؤية... الرجل المناسب في المكان المناسب، شعاراتنا التي لا نحيد عنها ... ضربتْ على أيدي المتلاعبين بقوت الشعب بيد من حديد... ثم أردف بتواضع ينمُّ عن فخر واعتزاز: لقد سلكتُ الطريق المستقيم، لم

(❖) سحبان قدري العمر: أديب وقاص من سورية. ينشر أعماله القصصية في الدوريات المحلية والعربية. آخر مجموعاته القصصية: «الصقيع».

أتسلق ولم ألتف، حتى تسنمت الإدارة. فماذا كانت النتيجة؟؟إنتاج غزير وفق أحدث المواصفات العالمية، ترشيد للاستهلاك، وفورات في الميزانية.. وفي ختام حديثه، لم يفته أن يغمزقناة سلفه، الذي رفع شعار : أطعم الفم تستح العين، وتعامل مع من يأكلون الكتف والكبد..ذُيل الريبورتاج الصحفي باسم كاتبه الهمام،وابتعدت عينا المدير العام الخجولتان عن عدسة «الكاميرا» فظهرت صورة الرجل، الذي حرق المراحل، بقفزات بهلوانية، وقد ارتسمت على وجهه ابتسامة طهر ونقاء..

قصتك يا قلبي مضنية، فقد تعوّدت غرابة مسارب الأدعياء، حتى غدت بديهية،وأدركتَ بالمقابل أن كل ما تشربته، أو غاص في تربة دمك من مبادئ وقيم، تنهض الآن في وجهك، تؤنبك،إن لم تقف في طريقه وتتحداه.. وفي كل مرّة تخذلك جرأتك وتضعف، تنتحب الكلمات بين شفتيك، فتشعر بالتقزم.. ورغم ذلك تظلُّ تنصتُ إلى أفكارك المحمومة، التي تذرع رأسك في كثافة وفوضى، تحسُّ بكدمات مؤلمة من مطارق لسانه، كأنك تحمل البحار والمحيطات فوق ظهرك..

رمت هناء الجريدة أرضًا، وطئتها بقدميها، ازينّ وجهها ببوح أصم.. ضربت كفًّا بكف.. ركضت إلى مكتبه، أبعدت الحاجب، فتحت الباب بفسوق.. تناولت أوراقًا مطويّة بعناية وأخذت تقرأ: عقوبات بالجملة، حسومات من الراتب.. إنذارات بتوجيه العقوبات الأشد.

مزقت الأوراق بعنف، ثم التفتت إليه قائلة:

- أنت منافق، تجيد استعراض عضلاتك على صفحات الجرائد.. أوتظن نفسك تكسب رصيدًا، أو حماية إعلامية، تساندك في أوقات المحن؟! أنت واهم.. اسمعني جيّدًا، هناك كلمات يجيش بها صدري زمنًا طويلاً، سأدلقها في أذنيك دفعة واحدة.. ازدردت ريقها، اختلجت عضلات وجهها ثم أردفت بعصبية:

- المؤسسة حبلى بالعجز والظلم والفساد.. تسكعت ومحاسيبك في أوربة، تبددون أموال المؤسسة، تبرمون الصفقات المشبوهة.. ثم ضخختم أحواض الوطن، وأهلتم على أنفسكم الهبات والمكافآت وعلاوات الإنتاج.. أما نحن العاملين بصمت وإخلاص فلا قرش واحد، حتى ولا كلمة الله يعطيك العافية.. تهربون من العمل فتلتمسون لأنفسكم الأعذار، ثم يغدو تغيبكم حقًا مكتسبًا مصانًا مشروعًا..

والأنكى من ذلك أنكم تصرفون أجر شهر كامل، إذ لم تسجل في ذاتيتك إجازة ولو ليوم واحد. أما إذا تأخر عبد من عباد الله التعساء ، فقد ارتكب عظائم الأمور،

فله الويلُ والثبور... سكتتْ لثوان معدودة تتأمل ملامح وجهه المكفهرة وأنامله التي امتدت إلى زاوية في الجهة السفلى من المكتب فصاحت:

- لا تتعب نفسك، وتعاود رنّ الجرس ثانية وثالثة، لتبتعث من يطردني.. أنا أكفيك مؤونة ذلك... أنا أطرد نفسي من المؤسسة كلها... هاك ورقة الاستقالة.. دبجها بموافقتك.. بيتي أولى بي.. لا رغبة لي في رؤية وجوهكم الكالحة بعد اليوم...

أجفل كقط مذعور، ولم ينبس بكلمة... غادرت المؤسسة مسرعة، ترتدي أثواب عمر محطم. تبحث عن ماء جديد لوجهها، تغسل به ما لحقه من ضنىً واغتراب..

أزلامه يهزون رؤوسهم طربًا، يبتسمون في وجهه، أما أنت ونفرٌ قليل ممن يحملون الهمّ الكبير، فقد استنزف أعصابكم خيطًا خيطًا... تضيق بكم الدنيا، حتى تغدو كسمّ الخياط، فتتحصنون بأسوار اكتئابكم وقلقكم.. كيف لا !؟ وقد منحه الله لسانًا ذربًا كجلد الحرباء:

- لقد أحطتُ سيادة الوزير علمًا بأعمالكم الخلاّقة المبدعة، ونقلتُ إليه تظلماتكم ومطاليبكم المشروعة: رفعُ سقف التعويضات الصحية، والعجز، والزواج، والوفاة وإصابة العمل.. كما طالبته ببناء روضة حديثة مجانية لأطفالكم، وتخصيصكم بشاليهات على البحر.. ومنح النشيطين والمبدعين - وأشار إلينا بسبابته - سيارة حديثة سياحية، لتستريحوا من حشر أنفسكم وعائلاتكم في وسائط النقل العامة المزدحمة و... و... رميت بكل ثقلي خلف مطاليبكم العادلة...

«ألا تستحي على شيبتك يا رجل... دَيدنك أن تبيض وتفقّس... وأنت يا قلبي أيسرك أن تحيا براءة الأطفال في بريّة الثعالب... يطبخ مديرك أحجارًا وتئن أسنانك مكلومة بها»...

- يا شباب.. لقد نطقت باسمكم جميعًا.. قدّمت لسيادته الأدلة على الفضائح التي ارتكبها أزلامه،ونسبوها إليكم أنتم أبناء المؤسسة المخلصين، لقد طالبني أن أسرّحكم، فدافعت عنكم.. لقد قلت له بالحرف الواحد: يا سيادة الوزير بتقليصكم صلاحياتي، وتدخلكم في الشاردة والواردة، أبعدتم النزيه، وقربتم الغفل المشكوك في ذمته وأمانته... أخذتم برأي الجهّال، وضربتم صفحًا عن مشورة الخبراء النزيهين الذين يحبون مؤسستهم ووطنهم...

والله لن أُفرِّط في أحد من البقية الباقية من أعمدة المؤسسة، أغادرها قبل أن يغادروها... وأشار إلينا واحدًا واحدًا...

« تعرفك أجبن من قطة... تخاف من خيالك أن يسبق سيادته، إذا ما سرت

بجانبه، فتتراجع إلى الخلف.. أكبر مواهبك تمسيح الجوخ، وخدمة موائد السلطان، والتجسس على عباد الله وموافاته بتحركاتهم.. ترتجف كالمقرور إذا ما طلب منك أن توافيه إلى مكتبه لأمر روتيني، الذل والخنوع يخطفان لون سحنتك.. شهود كُثر يؤكدون أن عقدة لسانك، إذا ما انفكت أمامه، فلتردد كلمات بعينها، حفظوها عنك غيبًا: حاضر سيدي، لكم الأمر وعلينا الطاعة.. نحن خدّامون يا سيدي.. رعاكم الله وأدامكم لنا ذخرًا»..

أخذت عيونه تنهش الحاضرين، وقد انتبه أن خياله، قد شطّ به إلى أغوار سحيقة، ولمح تساؤلات مضنية، اعتلت وجوه نفر من المجتمعين، فناطت عنقه، وعرشت جمجمته بين طيّات شجونه..

– طبعًا بدأت حواري معه مسايسًا مادحًا، كنت أهيؤه ليلتقف الطعم ويبتلعه، قبل أن أزلق أقدامه للموقع الذي أريد.. امتدحت صلابته، ورجاحة عقله، ورحابة صدره وحسن اختياره لنفرين فقط من الوجوه الجديدة.. ثم صمتُّ بشكل مدروس، فانتبه إليَّ واستنفرت حواسه، وانهمر صوته بجدية وحماسة:

– في فمك ماء يا أبا مجاهد.. تفضل أفصحْ.. افتح لي قلبك..

عندها فجرت قنبلتي على الفور، وأكثر من ذلك هاجمته في عقر داره، فتحدثت عن «المافيا» التي احتباها، والتفّت من حوله، وأصبحت تسرح وتمرح.. وسوّغت عرضي الموضوعي عن العوامل التي تهدم الوزارة والمؤسسة على حدٍّ سواء، بكثرة مشاغله، التي لم تتح له الفرصة الكافية للتدقيق خلف من ائتمنهم، فخانوا الأمانة.. ثم غمز لنا غمزة ساخرة..

سكت ثانية، لجم لسانه بفرامل لدنة مطّاطة، يتأمل ملامح من حوله، يستجلي آثار وقع كلامه، فرأى من يبتسم ببلاهة، ومن يتشاءب بملل، والتقت نظراتي بنظراته، وقد التمعت فيها خيوط الريبة.. مصمص شفتيه، وقال بصفاء وهدوء:

– لقد تفجرت شرارات الغضب من عينيه، عاتبني بلهجة قاسية، فخفت، أي والله.. خفت أن يبطش بي، فقد يلفق لي تهمة ترميني وراء الشمس.. إني أعرفه حق المعرفة، لا تهمه إلاّ نفسه ومصلحته.. وقت الشدة لا يعرف أمّه وأباه.. أرتج عليَّ وأحسست بالعجز لفترة توهمتها دهرًا.. ثم ركضت إليَّ عزيمتي، عزيمة اليائس وهي أقوى عزيمة، وابتسمت في وجهي مبادئي وقيمي الأصيلة.. ويا جبل لا تهزّك ريح..

خاف سيادته أن أكشف أمامه بقية الأوراق، ونلعب على المكشوف، لما لمحت عيناه الجديّة والتصميم في عينيّ.. فأخذ يتراجع ويغيّر لهجته بالتدريج.. ثم أكبر فيَّ جرأتي، وعزا العنف الذي امتازت به نبرات

صوتي وصوته، إلى حرصنا المشترك على المصلحة العامة.. قال مصلحة عامة قال.. وغمزنا بعينه للمرة الثانية..

لم تعد تعي أو تسمع كلمة مما يقول.. أدركتَ أنه صاحب الرقم القياسي في كتاب «غينيس» في كل ما لا يليق من الاختراعات والتوابل الكلامية، ومن هذر تهرسه عجلة الأيام.. صدحت في رأسك التساؤلات، كدقات ساعة جدارية في سرداب عميق، فقد ترسخ في ذهنك أن الأفكار النبيلة تتدحرج في الأفواه، كحشرجات محتضر إذا ما خذلها السلوك العملي..

أما السمعة، فأبعد ما تكون عن الحذاء، الذي يسهل تلميعه متى شئنا..

وأحسَّ أنك لا تصدق حرفًا مما يقول، فعصفت بك عيناه، تتأملك، تراوغك، تسلخ جلدك.. غامت الرؤية في عينيك، والفيت نفسك محاصرًا بعيون جاحظة من شدة ذهولها وصمت أصحابها.. وهتكت سمعك جلبة أفواه أزلامه وروائحها العفنة.. لم يبق إلاّ خطوة وتنهار، فصرخت دون وعي، بلهجة ساخرة مشمئزة:

– سيادة المدير العام.. هل قلتَ ما قلتَ لسيادة الوزير، في وجهه وتحت قبة مكتبه.. أم همستَ لك به أغوار نفسك وأنت تغادر مبنى الوزارة وتهبط درجها.. أم أنه إلهام سماوي، هبط عليك فجأة في هذه الساعة المباركة؟!!.

❖ ❖ ❖

أسس الحوار الحي في المجتمع *

أنس حبيب **

مقدمة

الحوار فن ومهارة، يتطلب الإفادة من التجارب الشخصية وخبرات الآخرين، وحب التفاعل مع الناس، وتَقَبُّل العادات والتقاليد، والإصغاء واحترام الآراء.

والحوار فن لا يقوم على الموهبة وحدها، بل يتطلب عملاً متواصلاً على تدريب الذات، وممارسة يومية مع الآخرين ...

وبالتأكيد لا تستطيع ورقة العمل هذه إيصال هذا الفن كاملاً، لكنها على الرغم من تواضعها، تساعد الفرد في امتلاك بعض المفاتيح التقنية الأساسية لضمان إيصال الفكرة ونجاح الحوار.

وهي تنير لقارئها الطريق، ولا تحمله على السلوك؛ وتُرشد دارسها إلى مناهج، ومسالك، ولا تحمله على السير فيها؛ وتُعطيه المصباح، ولا تضمن له أن يرى إن كان في عينيه رمد.

(*) قدمت هذه الدراسة كمحاضرة في المركز الثقافي العربي بالعدوي. دمشق.
(**) أنس حبيب: باحث من سورية يهتم بالدراسات الاجتماعية. له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

إذاً لا بد أن تتوفر لدى الفرد الرغبة القوية في القدرة على الحديث والحوار بأسلوب مقنع وجذاب أمام الأطراف المشاركة بالحوار، وضرورة معرفة ماسيتحدث بشأنه بوضوح وأن يتصرف بثقة كبيرة أمام الآخرين، ولا تتولدُ الثقة لدى المحاور إلاَّ من خلال طرد الخوف الناتج عن الجهل وعدم التأكد من صحة المعلومات التي يسردها للأطراف المشاركة بالحوار.

ويروى أنه «اجتمع متناظران، فقال احدهما للآخر: هل لك في المناظرة قال: على شرائط: أن لا تغضب، ولا تشغب، ولا تعجب، ولا تحكم، وأن تؤثر التصادق، وتنقاد للتعارف، وأن يبقى كل منا في مناظرته على أنَّ الحق غايته والرشد بغيته».

مدخل:

تتناول هذه الدراسة النقاط الآتية: ما المحاورة، وماذا نعني بالمرسل/ المحاور، وماشروطه، وما قسما المحاورة، وما هي فلسفة الحوار، وما هي سمات المحاور والمشاركين في الحوار، وما هي آدابه وما هي آلياته- أي أسس الحوار- وذلك بالعرض والتحليل بما يؤهل الفرد على مواجهة التحديات اليومية التي تعترضه.

المحاورة:

هي اتصال لغوي بالدرجة الأولى، يقوم على أركان متعددة هي الرسالة والمرسل والمتلقي والوسيلة أو الطريقة، وتمتاز في العرف التربوي بوضوح الرسالة وشموليتها وإمكانية القياس عليها وتقويمها.

ونعني بالمرسل المحاور: من حمل رسالة ما متخذاً الحوار آلية للتواصل، ومن الشروط التي ينبغي أن يتمتع بها:

- وعيه للرسالة مبنىً ومعنىً.
- وعيه لآليات الحوار الفاعلة.
- الحضور الشخصي المتميّز.

وأودُّ أن ألفت انتباه القارئ الكريم إلى أنَّ الشرطين الأول والثاني من المتطلبات المشتركة التي يجب أن يتمتع بها أفراد المجتمع لتأدية رسالتهم على أتم وجه، وأنَّ الشرط الثالث أي الحضور الشخصي له دور مهم، غير أنه يتفاوت من فرد إلى آخر، ويدخل في نطاق تأثير الميول والمواهب والاستعدادات الفردية، كأن يشرك أحد المحاورين موهبته في الغناء أو في الشعر أو في الرسم أو في الموسيقا أو غير ذلك من قدرة على خلق الطُّرف أو إثارة الجو بابتسامة... لتفعيل وتنشيط الحوار.

وتختلف أقسام المحاورة من معيار إلى آخر، وقد اعتمدت في هذه الدراسة على معيار واحد، وهو معيار وسيلة الأداء، وهي تنقسم إلى قسمين.

1- المحاور الحيّة في المجتمع والتي تكون وجهًا لوجه، وتقوم على المشافهة والاتصال المباشر دون وسيلة آلية، وتشمل حوار الأفراد في الأسرة والمدرسة والبيئة، وتتميز بالحميمية والمباشرة والمواجهة ولها أهميتها في أنها لغة التواصل المستمر للفرد والجماعات في الحياة.

2- المحاورة التي تعتمد على الوسيلة: كالجريدة والكتاب والهاتف والإذاعة والتلفاز والإنترنت... الخ. وكثيرًا ماتعتمد على فاعلية الوسيلة ومميزاتها في إيصال الرسالة المرجوّة «السرعة، التكثيف» وتتميّز بأنها آنية تدخل في نطاق التخاطب /التحاور الخاص/.

مايهمنا في هذه الدراسة الجانب الأول، وبذلك يكون عنوان دراستنا بعد توضيح هذه المفهومات» أسس الحوار الحيّ في المجتمع» ؟.

أولاً- فلسفة الحوار:

- عندما يستمع الفرد/ الجماعة قد يتذكر.
- عندما يسمع ويرى، لن ينسى.
- حين يسمع ويرى ويناقش، سيفكر.
- حين يفكر، فغالبًا ما يقتنع ويتبنى ويطبّق.

هذه هي مهمتك ، عزيزي المحاور..

هذا هو هدفنا من الحوار..

ثانيا- سمات المحاور:

لابد أن يتمتع الفرد بسمات أساسية أثناء الحوار أهمها:

- الصدق في التعامل
- الإحساس الدائم بإمكانية التعلم من الاخرين.
- احترام الرأي الآخر.
- الاعتراف بعدم القدرة على امتلاك معرفة كاملة بموضوع معين، والسعي للبحث عن المعلومات الصحيحة
- حب المعرفة والإطِّلاع.
- الموضوعية والتروي عند تناول مختلف الآراء.
- المبادرة الذاتية.

ثالثًا- سمات المشاركين في الحوار:

المشاركون في الحوار هم أرباب أسرٍ من المجتمع لهم مجموعة من السمات أهمها:

- وضع قيادي في البيئة بحكم وضعهم الاجتماعي أو الوظيفي.
- خبرة في الحياة وتجارب معيشية من الضروري أخذها بعين الحسبان والانطلاق منها والبناء عليها وعدم إهمالها.
- حافز للتعليم ينميه أسلوب التعليم الذي يسهِّل مشاركتهم بصورة فعالة.

-عزة نفس تفرض الاحترام المتبادل والكامل في التعامل معهم.

- اهتمامات خاصة بهم، يجب على المحاور معرفتها وأخذها بعين الحسبان حتى يشعروا أنهم يستفيدون من الحوار.

- ظروف شخصية ومسؤوليات يجب أن تؤخذ في الحسبان، كأن يلائم توقيت الحوار ظروفهم وبيئتهم وإلا فقدوا الاهتمام.

رابعاً- آداب الحوار:

- **الاحتراز من إطالة الكلام** ومن اختصاره.
- **تجنب غرابة الألفاظ** وإجمالها
- **ملاءمة الكلام للموضوع/ مضمون الحوار/ .**
- الابتعاد عن سخرية الفرد للطرف الآخر في المحاورة.
- اقتناع المحاورين بهدف الحوار وهو ظهور الصواب ولو على يد الطرف الآخر.
- عدم تعرُّض أحد المتحاورين لكلام أحد أطراف الحوار قبل أن يفهم الغرض منه.
- انتظار المتحاورين للمتحدث ضمن الحوار حتى يفرغ من كلامه.

خامساً- آليات الحوار

مع الفرد / الجماعة:

1- الاستقطاب

يفقد الإنسان بطبيعته فرديته وسط الجماعة. فيصير فرداً منها، ويُحرِّك بسهولة أكثر مما يكون فرداً واحداً... ومن الأهمية بمكان أن يجلس المحاور في مستوى موازٍ للأطراف المشاركة بالحوار، ويقف بالقرب منهم، وأن يتجاوز كل الرسميات، وأن يقيم روابط حميمية، وأن يجعل حواره وديّاً.

2- **الإطلالة التعبيرية الفاعلة:**
/ابتسامة، حزن، انفعال/.

تقول حكمة صينية: «**من لا يستطيع الابتسام يجب ألا يفتح متجراً**».

أليست الابتسامة المرحِّبة أمامَ أطراف الحوار مثلما هي وراء الآلة الحاسبة في المتجر؟

ويقول «البروفيسور» اوفرستريت» في كتابه «**التأثير في السلوك الإنساني**»: **الشبيه يولِّد الشبيه فإذا وجهنا انتباهنا إلى المشاركين في الحوار، يحتمل أن يهتموا بنا، وإذا تجهمنا، فإنهم سيتجهمون داخلياً أو ظاهرياً نحونا، وإذا كنا مرتبكين فإن الطرف الآخر في الحوار بدوره سيفقد الثقة بنا...**

من هنا نؤكد أهمية ظهور المحاور أمام محاوريه بأسلوب يستدعي الاستجابة الدافئة، والحوار الودي، والابتسامة المشرقة والتي تعطي انطباعاً مريحاً لدى الآخرين، وتعزز الثقة فيما بينهم.

3- التقديم الفاعل:

الخطأ الكبير الذي يمكن أن يقترفه **المحاور** في المقدمة هو سوء الاستهلال أو السلبية. مثال: ليس لدي ما أقوله... » هذا الأسلوب يمتهن الشخص/ الطرف الآخر في الحوار/ الذي تقف أمامه لأنه يشعرُ بأنه لا يستحق أن يستفيدَ من الحوار معك...

حيث تستحوذ لحظة مواجهتك مع المحاور على انتباهه طبيعيًا، فليس من الصعب أن تستحوذ عليه في اللحظات الخمس التالية، لكن من الصعب أن تستحوذ عليه في الدقائق الخمس التالية، فإن فقدته مرة، فإن صعوبة استرجاعه سيتضاعف. فابدأ بشيء مثير منذ الجملة الأولى.

مثال: مما يروى عن قبيح الاستهلال ما يروى عن ذي الرمة لما امتدح عبد الملك بن مروان بقصيدة له فقال: ما بال عينك منها الماء ينسكب.

وكان بعين عبد الملك مرض لاتزال عينه تدمع منه فقال له:

ومـا سـؤالك عن هذا ياجـاهل؟.. وأمر بإخراجه.

وكذلك فعل هشام بن عبد الملك بأبي النجم الشاعر لما أنشده يصف الشمس في غروبها فقال:

صفراء قد كادت ولَّما تفعل

كأنها في الأفق عين الأحول

وكان هشام يعرف بالأحول فظنَّ أنَّه يعرض به فأمر بإخراجه وطرده.

4- إثارة الفضول:

إن إثارة المحاور فضول محاوريه منذ الجملة الأولى، تحوز انتباههم واهتمامهم، ومن الممكن الاستشهاد ضمن سياق الحوار بمقولة لرجل بارز/ علم من أعلام الفكر أو السياسة أو الأدب أو الفن/ لديها قوة تجذب الانتباه لدى الأطراف المشاركة بالحوار.

5- الأداء الجيد «لغة + فكه+ الفعال»:

الحوار الحديث، سواء كان ضمن اجتماع عمل أم تحت خيمة، يتطلب من المتحدث أن يلقي ما في جعبته من أفكار مثلما يفعل خلال جلسة سمر، وفي الأسلوب العام كالذي يستخدمه في أثناء محادثة أيٍّ منهم بصورة طبيعية وتلقائية وسهلة.

إذا كنت تتحاور مع شخص ما فإنك لن تستحوذ على استحسانه إلاّ عندما تتحدث بأسلوب طبيعي.

فالنافذة الجيدة لا تجذب الاهتمام إليها. إنها فقط تبعث النور. والمحاور الجيد يشبهها. فهي طبيعية جدًا حتى أن

محاوريه لا يلاحظون أبدًا أسلوبه في الحوار، بل هم ينصتون فقط إلى مادته، وهذا سرّ الحوار الجيد السلس والعفوي.

ولا يأتي هذا الحوار الجيد إلاّ من خلال التدريب المتواصل والمطالعة المستمرة، والخبرة المكتسبة، والتحضير الشمولي المسبق للحوار والتمكن من موضوعه، والقدرة على توصيله إلى الآخرين.

6- تأكيد كرامة الأشخاص المحاورين وقيمتهم

لكل إنسان قيمة بغض النظر عن مسلكياته، ومعتقداته الدينية ووضعه الاقتصادي أو الاجتماعي.. وعلى المحاور أن يحافظ دومًا على كرامة الطرف الآخرفي الحوار وقيمته، وذلك من خلال التقبل غير المشروط، والاحترام، وعدم الحكم المسبق عليه.

مثال: لما ولي عمر بن عبد العزيز وفد عليه الوفود من كل بلد، فوفد عليه الحجازيون فتقدم منهم غلامٌ للكلام حَدَثُ السنِّ فقال عمر: لينطلق من هو أسنُّ منه. فقال الغلام: إنما المرء بأصغريه: قلبه ولسانه. فإذا منح الله العبد لسانًا لافظًا فقد استحق الكلام، ولو كان الأمر بالسنِّ لكان في هذه الأمة من هو أحقُّ منك بمجلسك. فتعجب عمر من كلامه وسأله عن سنه، فإذا هو ابن إحدى عشرة سنة.

7- القواسم المشتركة والفروق الفردية:

لكل إنسان ميزات وخصوصيات فريدة من نوعها يجب على المحاور أن يؤكد مميزات الأشخاص المحاورين من جهة قدراتهم الجسمية، وميزاتهم النفسية، واهتماماتهم، وأهدافهم، وقيمهم، وأنماط سلوكهم المختلفة والتي تميزهم من الاخرين.

يعني فهم هذه الخصوصية إدراكنا العميق لنظرة الطرف الآخر إلى الحياة وطرائق اختبارها للتعايش والانسجام معها.

8- الاختيار والقرار:

الاعتراف العملي بحق الطرف الآخر في حرية الاختيار، واتخاذ القرارات المناسبة ومن الأهمية بمكان عدم الافتراض أن دورك/محاورًا/ هو إعطاء الحلول أو تقديم النصائح التي تعزز الاتكالية، وتحطُّ من قدر الآخرين، وتُهمِّش نقاط القوة لديهم.

9- الخصوصية:

المحافظة على سرِّية المعلومات التي يكشفها أطراف الحوار لنا، واحترام خصوصية المعلومات، هي من أهم أسس العلاقة الإنسانية التي تؤكد قيمة الآخرين/ أطراف الحوار/. ودون تأكيد السرِّية، لن يقوم أطراف الحوار بكشف معلومات خاصة به.

وعلى المحاور أخذ موافقة أحد المشاركين في الحوار قبل الكشف عن أي معلومات لجهات أخرى.

10- الكشف والاستيضاح:

قد يسأل أحد المشاركين في الحوار سؤالاً ما، أو يطلب طلبًا ما، لا يستطيع من خلاله تحديد مايريده ... فمن الحكمة أن يُسهم المحاور في استيضاح ما يقصده هذا الشخص أو مدى أهمية السؤال المطروح.

هذا التكتيك مهم جدًا عندما يرغب أحد أطراف الحوار في أن يطرق بعمق موضوعًا معينًا/.

مثال:

- هل تحب أن تُخبرني أكثر عن ..؟

- ما الأشياء التي تفكر بها..؟

- ماذا تقصد بـ ..؟

- هل تستطيع أن تعطيني مثالاً عن..؟

11- التعبير عن المشاعر:

التعبيرعن المشاعر لدى أشخاص الحوار عامل أساسي في نجاح الحوار، وأحيانًا يتردد أحدالمحاورين في التعبير عن مشاعره القوية تجاه فكرة ما، بيد أنه لا يعبِّر عنها نظرًا إلى عدم تأكده من ردة فعل أطراف الحوار، أو بسبب أنه لايمتلك الكلمات المناسبة للتعبير عن هذه المشاعر.

يسمح التعبير عن المشاعرلأطراف الحوار بأن يشعروا بأهميتهم ومكانتهم.

مثال:

- هل تقول انك تشعر بـ..؟

- نعم إنك تشعر أنها خطوة بالاتجاه الصحيح..؟

- تبدو غير مرتاح تجاه الفكرة المطروحة والتي تتعلق بـ ..؟

12- الاستدراج:

يجب على المحاور ألا يفاجئ السامعين بالتصريح **بما يعتقده كله، بل** يشككهم فيما يعتقدون/ إذا كان اعتقادهم خاطئًا/، أو يُصرِّح لهم ببعض ماتنتجه براهينه، حتى إذا آنس منهم رشدًا أفرغ ما في جعبته من حقائق وبراهين، والاستدراج باب واسع النطاق يتطلب مهارات كبيرة من قبل المحاور..

مثال: روى أبو أمامة أنَّ غلامًا شابًا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يانبي الله، أتأذن لي في الزنا؟ فصاح الناس به، فقال النبي صلى الله عليه وسلم قرِّبوه، ادن مني: فدنا حتى جلس بين يديه صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أتحبه لأمك؟ قال: لا، جعلني الله فداك. فقال: كذلك الناس لايحبونه لأمهاتهم. أتحبه لابنتك؟ قال: لا، جعلني الله فداك: كذلك الناس لايحبونه لبناتهم.

قال صلى الله عليه وسلم أتحبه لأختك ؟ «وزاد ابن عوف حتى ذكر العمة والخالة: وهو يقول: لا، جعلني الله فداك.

وهو صلى الله عليه وسلم يقول: كذلك الناس لايحبونه» ثم وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره، وقال: اللهم طهّر قلبه، واغفر ذنبه، وحصّن فرجه.

13- التعميم:

قد يطرح أحد المشاركين بالحوار **فكرة ما/ سلوكًا ما/** تتعلق به/ يتبناها/ **أو تتعلق بغيرة** اثناء الحوار.. **فحريّ بالمحاور عند التعرض** لهكذا موقف ألاّ يحاول تضييق الخناق حول الشخص الذي طرح الفكرة بأن ينتقده، أو يحاول التقليل من شأن الفكرة المطروحة أو تقنين الحوار بينه وبين هذا الشخص وتهميش أطراف الحوار.. بل يجب عليه أن يعزّز الفكرة المطروحة/ سلبية كانت أم إيجابية/ والتي قد تتعلق بسلوك ما أو بتقاليد اجتماعية معينة/ ويفضّل أن يقوم بتعميمها وإشراك أطراف الحوار في مناقشتها.

مثال:

- إن معظم الناس قد تشعر هكذا..!!

- هذا الشيء قد يخيف أيّ إنسان يمرّ به..

- إن ما تطرحه يعيشه ويسمعه كل منا يوميًا في أثناء حياته..

14- التوضيح:

المقصود بهذه العملية توضيح **الأفكار المشوّهة مثل المخاوف، والتحيزات، والأفكار غير المنطقية، التقاليد الاجتماعية السلبية..**

وهناك أسلوبان للتوضيح:

أ- **مواجهة أطراف الحوار مباشرةً بالحقائق الواقعية، وذلك عندما يكون** أطراف الحوار يعرفون بصورة واعية **أنّهم يشوهون الحقائق..**

مثال: المبالغة المفرطة عند بعض الشرائح الاجتماعية/ تفشي الشائعات.

أعتقد أنكم تعرفون أنه ليس هذا مايحصل تمامًا بالطريقة التي تصفونها؟ مارأيكم؟...

ب - **مواجهة أطراف الحوار بطريقة غير مباشرة، وذلك عندما تكون التشويهات التي يمكن أن يقوم بها أطراف الحوار هي عبارة عن دفاعات غير واعية جزئيًا أو كليًا.**

مثال:

-من الممكن أن يساعد أن تقول متى يحدث ذلك ومتى لايحدث.

- ربما نعرف عن الضعف الذي

تتحدث عنه، ولكن برأيك ما بعض جوانب القوة ؟

15- التلخيص:

هو رسم ماتم قوله حتى الآن للتأكد بأن أطراف الحوار يسمعون المحاور والتلخيص مهم جدًا في التحول من جمع المعلومات المطروحة أثناء الحوار إلى تكثيف الأفكار والوصول إلى مقترحات وتبني سلوكيات إيجابية عند الناس.

16- الابتعاد ما أمكن عن أسلوب النصيحة المباشرة والتوجيه:

يحدث أسلوب إسداء النصائح على الآخرين شرخًا كبيرًا بين المرسل والمتلقي الأمر الذي ينتقل سلبًا إلى عدم تحقيق الحوار لأهدافه.. وذلك مرده إلى أن أطراف الحوار يشعرون بدونيتهم أمام المحاور.. وهذا الأسلوب خطرٌ جدًا لأنه قد يثير دفاعات سلبية عند الأطراف المشاركة بالحوار...

مثال: وعظ المأمون واعظ، وعنّف له بالقول؛ فقال له المأمون: يارجل أرفق؛ فقد بعث الله من هو خير منك إلى من هو شر مني، وأمره بالرفق، فقال تعالى:« فقولا له قولاً لينا؛ لعله يتذكر أو يخشى».

17- إعطاء المعلومات الصحيحة:

المحاور يعطي المعلومات اللازمة عن حقائق ثابتة وموضوعية تستند إلى العقل والمنطق، ولا يستطيع أن يفرض على الأطراف المشاركة بالحوار تبني ما يطرحه بل يدعهم يفكرون بما يقوله، ويجب على المحاور أن يستخلص من المشاركين بالحوار اقتناعاته فيما يطرحه، ويستشف منهم مواطن الضعف في المعلومات التي قام بطرحها في أثناء الحوار والمناقشة.

18- تغيير الموضوع:

يحتاج المحاور أحيانًا أثناء الحوار إلى تغيير الموضوع، لأنه يظن أن موضوع النقاش غير مجد أو أن الأطراف المشاركة بالحوار بدؤوا التحدث بتفاصيل متقدمة في وقت مبكر، أو أنَّ الأطراف المشاركة بالحوار تظهر عدم قدرتها على مناقشة موضوع حساس.

مثال:

1- ماتقوله مهم، لكن أولاً هل نستطيع أن نعود إلى مناقشة...

2- قبل أن نكمل في هذا الموضوع قد يكون مفيدًا أن نفكر بـ...

3 - ربما تكلمنا بما فيه الكفاية عن هذا الموضوع الآن، ما رأيك بنقاش الموضوع الآخر الذي ذكرته.

19 - المواجهة الفاعلة:

يتطلب الحوار أنماطًا معينة في المواجهة التي تستلزم أن يسلكها المحاور في الرد على اقتناعات أحد أطراف الحوار ويفضل استمالة المشاركين بالحوار وكسب

تأييدهم لخلق أية مواجهة لتعديل أو تغيير اقتناعات أو سلوكيات اجتماعية عند الناس، وهذه المواجهة يجب أن ترتكز على أسس علمية ومنطقية واضحة.

مثال: قدَّم الكتبة والفرّيسيون إلى يسوع عليه السلام امرأةً أمسكت في زنًا. ولما أقاموها في الوسط قالوا له يامعلم هذه المرأة أمسكت وهي تزني في ذات الفعل. وموسى في الناموس أوصانا أنَّ مثل هذه تُرجم فماذا تقول أنت، وألحوا عليه بالسؤال، فانتصب يسوع عليه السلام وقال لهم: من كان منكم بلا خطيئة فليرمها أولاً بحجر.

(إنجيل متى، الإصحاح الثامن 3 - 8)

20- التفسير المنطقي:

ينبغي أن يكون لأي فكرة غامضة مطروحة ضمن الحوار تفسير منطقي، منعًا لظهور أي لبس في الفكرة المطروحة فتقوم الأطراف المشاركة بالحوار بالتفكير بالبدائل المتوفرة أمامهم لتعديل سلوك ما ويصير لديهم القدرة في التنبؤ بالنتائج الممكنة.

مثال: دعنا نفكر معًا بهذه الفكرة/ إذا أنت فعلت مايلي..... ماذا تعتقد أنه سيحصل ؟

21- عرض السلوك:

يقوم المحاور باتباع هذا الأسلوب من خلال عرض السلوك الذي يريد من الأطراف المشاركة بالحوار محاكاته/ عرض الايجابيات والسلبيات/ عرض الأسباب والنتائج/ وهذا قد يحصل من خلال القيام بتأدية الأدوار ويمكن أن يتم بطريقة قيام المحاور بشكل واعٍ بعرض نفسه كأنموذج بديل عن أحد أطراف الحوار.

مثال:

1 - انظر كيف سأتحدث مع أسرتي موضوع...، ودعنا نناقش هذا الموضوع بعد ذلك.

2- لو كنت مكانك كان يمكن أن أقوم أو أتخذ الموقف التالي..........

22- التحفيز:

يتمثل التحفيز بقيام المحاور بتعزيز الأفكار المطروحة من قبل المشاركين بالحوار معنويًا، أو إمداده بالدعم لفكرتهم نظرًا إلى أدائه بسلوك معين أو إظهاره لاتجاه معين..

مثال:

- أنت قمت بعمل رائع هنا..

23- تمثيل الدور:

هنا يطلبُ المحاور من أحد أطراف الحوار أن يؤدي دورًا ما ليتعرف على سلوكه، أو كيف يتصرف في موقف معين، وهذا الأسلوب يستخدم بهدف التدريب على مسالك جديدة أو تغيير اتجاهات المجتمع.

مثال:

التدريب على دور صاحب العمل، وكيف يمكن أن يتصرف معه، أو تأدية دور الآخر حتى يفهم موقفه، وكيف يمكن أن يتصرف.

24- وضع حدود :

يتجسد هذا الأسلوب من خلال منع أحد المتحاورين من القيام بعمل ماغير مسموح به، يمكن أن يحطَّ من قدر الأطراف المشاركة بالحوار، أو من قدر القيم الاجتماعية، أو انتقاد جارح لأحد أطراف الحوار.

مثال: أنا آسف .... لاأستطيع أن أدعك تفعل ذلك نظرًا لأنه لا يتناسب مع الفكرة المطروحة

25- تغيير مباشر بالبيئة من خلال تدخل مباشر:

وهي أفعال تؤخذ لتحقيق تغييرات في البيئة الاجتماعية وواقعها وظروفها، وتستخدم بهدف انحناء البيئة، والتجنب والتخفيف من الضغط الخارجي غير الضروري والذي يعيق المجتمع عن الحياة المنتجة.

26- الإصغاء والتأمل:

من الأهمية بمكان في أثناء عرض موضوع مافي أثناء الحوار التوقف قبل الأفكار المهمة وبعدها، فتمنح المشاركين بالحوار مدةً زمنيةً قصيرةً للتفكير بالنقاط التي تم عرضها ومناقشتها، أو الاستجابة لشيء قيل سابقًا، أو الانتقال باتجاه فكرة أخرى مختلفة.

27- الثقة المتبادلة بين أطراف الحوار:

من الواجب منح الثقة والأمان والقبول بإمكانيات المشاركين بالحوار واحتياجاتهم ومشاعرهم، وتعزيز الثقة بين الحضور والمحاور.

28- استيعاب الطرف الآخر:

وهي عبارة عن استيعاب المحاور للأطراف المشاركة بالحوار من خلال التعبير عن مشاعر معينة تجاه حوادث أو أشخاص أو مواقف أو خبرات حالية أو سابقة؛ وعادة ما تتم عملية التنفيس عند أحد الأطراف المحاورة عقب الحوار حيث يقوم بالتعبير عن مشاعره الذاتية تجاه شيء معين أو حادثة شخصية أو عامة.

29- نشر الحوار على أصوات متعددة:

ويتجلى ذلك أثناء الحوار من خلال الانطلاق من فكر الأطراف المشاركة بالحوار، وعدم الانجرار إلى حوارات هامشية لا تحقق أهداف الحوار، ومراقبة مدى الاستجابة السريعة لدى المتحاورين.

خاتمة:

أخي المحاور:

كن على يقين بأنك تستطيع الوصول

إلى غايتك» وهي الحوار الإنساني الإيجابي البنَّاء» مع الآخرين إذا استطعت أن تثير حماستهم، وتخاطب إحساسهم، ويتصل كلامك بشغاف قلوبهم، وأعماق عقولهم، ويمكنك ذلك إذا كنت عليمًا بما يثير شوقهم، ويسترعي انتباههم، وعليمًا بطبائع النفوس، وأحوالها وسجاياها.

يقول أفلاطون: لكل أمر حقيقة، ولكل زمان طريقة، ولكل إنسان خليقة. فعامل الناس على خلائقهم والتمس من الأمور حقائقها، واجْرِ مع الزمان على طرائقه.

المراجع المستخدمة في الدراسة

1- أبو خليل، شوقي: الحوار دائمًا وحوار مع مستشرق، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1994م.

2 - أبو زهرة، محمد : الخطابة «أصولها وتاريخها في أزهر عصورها عند العرب»، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1980م.

3- دليل الدعوة: إصدارات الاتحاد الدولي لتنظيم الأسرة/ إقليم العالم العربي، تونس، 1995م .

4- دليل المهارات الأساسية للتنمية وتنظيم الأسرة: الجمعية المصرية لتنظيم الأسرة، معهد التدريب والبحوث ، الإسكندرية، 1993م ، الطبعة الأولى.

5- عبد الحميد، محمد محي الدين: رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1958م، الطبعة السابعة.

6 - القصيفي، نجوى: برنامج معًا من أجل أسرة سعيدة، اللجنة الوطنية للسكان، الأمانة العامة الأردن، بدون تاريخ الطبع.

7 - كارينجي، دايل: فن الخطابة «كيف تكسب الثقة وتؤثر بالناس»، دار أسامة، دمشق، بيروت، 1997م.

8 - مروة، علي: موسوعة الأدب الضاحك، دار رياض نجيب الريس للكتب والنشر، لندن، الطبعة الأولى، 1987م.

9 - المنهج الميداني وسيلة لدخول المجتمع: سلسلة السياسات في مجال الصحة الإنجابية، إعداد مجموعة من الباحثين فريق بحوث الصحة الإنجابية، مجلس السكان، المكتب الإقليمي لغرب آسيا وشمال إفريقيا، القاهرة، 1995 م.

10 - المبادئ الأساسية للعلاقة المهنية: الاتحاد الدولي لتنظيم الأسرة، إقليم العالم العربي، تونس، محاضرة غير منشورة.

سميراميس، ملكة الشرق الغامضة

تأليف : جـــورج رو
ترجمة: عز الدين أحمد عزو ❖

هي أربعة مقاطع رقيقة ومثيرة في آنٍ واحد، إنها صديقة للذاكرة، واسم تجهله قلّة مَن الناس غير أنه يستدعي عند غالبيتهم ملكة الشرق الأسطورية والشهوانية، والتي ترتبط بشكلٍ غامض بمدينة بابل و«بحدائقها المعلقة». ولكن، كم من معاصرينا يعرف أسطورة سميراميس هذه؟ وكم منهم يتذكر ذيوع صيتها العجيب خلال العصور القديمة، الإغريقية- الرومانية، ثم لتضيع معالمها منذ العصور الوسطى وحتى منتصف القرن التاسع عشر؟ لقد صنع (غلوك GLUCK) و(روسيني ROSSINI) من هذه الملكة بطلة أوبرا، وجعل منها (كريبّيون Crebillon)، وحاكاه (فولتير) سريعاً، بطلةً تراجيديةً، وإثر (فيفالدي Vivaldi) قام أكثر من عشرة مؤلفين موسيقيين إيطاليين بتسمية بعضٍ من أعمالهم باسمها، كما اختارها الرسامون بدورهم موضوعاً لرسوماتهم، حتى أن (ديغا Degas) ذاته، (ديغا)

(❖) عز الدين أحمد عزو: باحث من سورية، يعمل في حقل الترجمة. يهتم بالدراسات التاريخية وتاريخ الشرق القديم.

العظيم، خصها في عام ١٨٦١ باحدى آخر لوحاته الأكاديمية. أن ما يثير الفضول هو أن كل أولئك الفنانين والمبدعين، القدماء والمعاصرين، اعتقدوا بوجود حقيقي لسميراميس رغم وعيهم لأسطورتها. لأن هذه الملكة وزوجها (نينوس Ninos)، اضافة إلى (نمرود Nimrod) و(ساردانا بعل Sardanapale) الشهير، كانت تمثل، ببساطة، كل ماكانوا يعرفونه عن امبراطورية اسمها (آشور) اختفت منذ أمدٍ بعيدٍ جداً.

مع نهاية القرن التاسع عشر اخبرتنا النصوص الواردة إلينا بفضل التنقيبات الرافدية عن التاريخ الحقيقي لتلك البلاد. وشرع علماء الآشوريات والمؤرخون يطرحون أسئلة من قبيل: ما الذي كانت الأسطورة تريد قوله؟ وهل كانت سميراميس موجودة؟ وإذا كان الجواب بنعم، فكيف ولماذا أصبحت ملكة؟ وهل حازت على مايكفي من الأهمية في أذهان القدماء حتى يمثلوا فيها، وحدها، كل قوة وأمجاد امبراطورية بُنيت بفضل سلسلة طويلة من الملوك الذكور و... الفحول.

لا أحد يستطيع أن يقارب هذه القضية دون أن يعرج بداية نحو أسطورة سميراميس كما وردت في الكتاب الثاني من (La Bibliothèque Historique) لـ (ديودروس الصقلي)، الكاتب الإغريقي الذي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد، والذي يعود الفضل إليه بحفظ القصة الأكمل والأكثر تفصيلاً عن تلك المرأة التي قدمها لنا على أنها «أشهر من كل النساء اللائي كنا نعرفهن».

الأسطورة

ولدت سميراميس في مدينة عسقلان، وهي مدينة بناها الفلسطينيون على ساحل البحر المتوسط في البلاد التي منحوها اسمهم (فلسطين). وكانت ثمرة حب حرام بين الربة (درسيتو Dercéto) حامية عسقلان، وشاب جميل مجهول «كان يذهب ليقدم لها التضحية». واستبد بها الخجل حينما وضعت فقتلت عشيقها، وتخلت عن الطفلة في مكان «مهجور مليء بالحصى»، ثم ألقت بنفسها في بحيرة مجاورة لمعبدها حيث تحولت فوراً إلى سمكة. ولحسن الحظ، قامت طيور اليمام التي كانت تعشش في الجوار بالسهر على الطفلة، فكان بعضها يدفئها بأجنحتها، والأخريات تلقمها الحليب بمناقيرها، ثم بالجبن المخبأ في مخازن الرعاة (رعاة البقر). وبعد مدة، اكتشف أولئك الرعاة أمر تلك الطفلة الصغيرة «ذات الجمال الآخاذ»، فعهدوا بها إلى رئيس رعاة الملك، واسمه (سيّما Simma)، الذي قام بتربيتها بعناية فائقة وأطلق عليها اسم (سميراميس)، وهو اسم، حسب رأي

ديودوروس، محرف عن كلمة (يمامة) في لغة «السوريين»[1].

تمر السنون، وأصبحت سميراميس بالغة و«فاقت بجمالها كل رفيقاتها». وذات يوم، كان (أونيس Onnès) حاكم سوريا الآشوري يزور المراعي، وحلّ ضيفًا على (سيما)، جريًا على العادة الشرقية. فلمح الفتاة ووقع فورًا في حبها، فطلب يدها وتزوجها، واصطحبها إلى نينوى. وهناك، أنجبت له طفلين هما (هيابات Hyapate) و(هيداسب Hydaspe). كان عليه أن يلتحق بجيش سيده «نينوس»، باني مدينة نينوى، و«أول ملوك آشور الذين احتفظ التاريخ بأسمهم».

كان (نينوس)، وبعد أن فرغ من اجتياح كل منطقة الشرق الأدنى بما فيها مصر، يشرع في اخضاع (بكتيريا)، وهو الاقليم الذي يطابق بشكل كبير شمال أفغانستان. وبعد أن اجتاح العديد من مدنها، أخذ يراوح أمام العاصمة (بكتر Bactres)، وكانت مدينة جيدة التحصين ويدافع أهلها عنها ببسالة. استقدم (أونيس)، الذي كان يعاني من الملل في المعسكر الآشوري، زوجته سميراميس لا لاشباع ملذاته فقط، بل لأنها أيضًا فائقة الذكاء وناصحة ممتازة. هرعت سميراميس وهي ترتدي زيًا «لم يكن يسمح بالتمييز إن كان من يرتديه رجلاً أم امرأة». فلاحظت على الفور أن المدافعين عن (بكتر) كانوا يخلون قلعتهم المحصنة ليقدموا يد العون لرفاقهم على الأسوار في كل مرة كان الآشوريون يشنون هجومًا. فتسلقت، بعيد إحدى الهجمات، مع بعض الجنود إلى الممر الصعب المؤدي إلى القلعة ودخلت إليه، فانهارت معنويات محاربي البكتر واستسلموا، وانتهى الأمر بسقوط العاصمة وتخريبها. أعجب نينوس بشجاعة هذه المرأة فكافأها بالهدايا، ثم، وكما هو متوقع، وقع في هواها. فطلب من أونيس أن يتنازل له عنها، واعدًا إياه تزويجه من شقيقته مقابل ذلك، ثم وأمام رفضه، هدده بفقء عينيه. سيطر الخوف على (...) الحظ ذاك فرضخ. وتزوج نينوس من سميراميس التي أصبحت ملكة آشور، وأنجبت له ولدًا سمته (نيناس Ninyas).

بعد فترة وجيزة، مات الملك (نينوس) في نينوى بعد أن عهد بحكم الامبراطورية لزوجته التي ستصبح منذ تلك اللحظة سيدة البلاد وستحكم ٤٢ سنة. وكان أول عمل قامت به أن أمرت بدفن زوجها في (قصر الملوك) وأن ترفع على قبره شرفة عالية. ثم «ويدافع من غيرتها للتفوق على أمجاد سلفها» قررت بناء مدينة في بلاد الرافدين تكون جديرة بطموحاتها، وهذه المدينة ستكون... بابل.

فاستقدمت مهندسي العالم كلّه، وجمعت مليونين من العمال الذين قاموا ببناء أسوار المدينة بطول ٣٦٠ غلوة (٧٠كم؟)، وجُهّزت تلك الأسوار بـ ٢٥٠ برجًا، وكان من العرض بحيث تتمكن عربتان من السير عليه. وبُنيت أيضًا على نهر الفرات أرصفة بطول ٣٠ كم وجسر حجري وقصران دائريان زُيّنا بفخامة. وكان هذان القصران، اللذان يواجهان الجسر من طرفيه، يتصلان مع بعضهما بواسطة نفق تطلب إنجازه تحويل مجرى النهر نحو خزان واسع حفر لتلك الغاية. وأتمت عملها ببناء معبد لزيوس «الذي يسميه البابليون بيلوس Bèlos»، وزينته بالتماثيل الذهبية، كما نصبت في وسط المدينة عمودًا حجريًا هائلاً قُطع من جبال أرمينيا. وفيما يخص الحدائق المعلقة، والتي تعزوها الحكايات الشعبية ومرشدو بابل إلى سميراميس، فقد وصفها ديودوروس مطولاً، لكنه أوضح أنها كانت من عمل ملك «سوري» لاحق على تلك الملكة. أما (بيروز Bérose)، وهو كاهن بابلي كتب تاريخ بلاده في بداية القرن الثالث ق.م باللغة اليونانية، فيقول أن (نبوخذ نصر) هو من بنى تلك الحدائق كي يحظى باعجاب زوجته (آميتيس Amytis) الميدية الأصل ولكي يذكرها ببلادها الجبلية.

بعيد الانتهاء من بناء بابل، انطلقت سميراميس في زيارة لامبراطوريتها، تاركة في كل مكان تمر فيه أعمالاً ستخلد اسمها. فبدأت بزيارة (ميديا) وهي الجزء الغربي الجبلي من إيران. وبنت في (باجيستان Bagistane) منتزها (Paradeisos باليونانية، ومنها اشتقت Paradis أي الجنّة)، وحفرت نقشًا «بحروف سورية» في أعلى الصخرة العمودية العظيمة المشرفة على المدينة. وفي (خوون Khauon) بنت منتزهًا آخر حول أحد قصور المتعة كانت نزلت فيه لمدة طويلة قضتها بمجون. ولخص ديودورس ذلك ببضع كلمات. فقال: «لم تكن تريد الزواج بشكل شرعي خشية أن تُحرم من الملك، فكانت تنتقي أجمل الرجال في جيشها، وبعد أن يقدموا لها المتعة المطلوبة، كانت آثارهم تختفي».

توجهت بعد ذلك إلى (أكباتان)، فوصلت إلى سفح جبل عظيم هو جبل (زاغروس). /زاراكيوس Zarakaios/ «الذي يمتلئ بالهاويات والجروف» مما تطلب منها القيام بحركة التفافية طويلة، وأمرت بكشط الصخور وردم الجروف وأنشأت طريقًا جميلًا مستقيمًا لأنها كانت تتعجل الوصول. أما في (أكباتان) فقد بنت نزلاً ملكيًا، وزودت تلك المدينة بالماء بأن حفرت قناة أسفل جبل (أورونت Alvand) الذي يفصلها عن بحيرة كبيرة.

ومن ميديا، انتقلت الملكة إلى بلاد فارس «وجابت كل الأقاليم الأخرى التي تقع تحت سيطرتها في آسيا». وفي كل مكان كانت تمر به، كانت تشق الطرق الجبلية وتقيم المعسكرات فوق تلال اصطناعية، وتنثر في السهول تلالاً كانت إما أطلالاً لمدن بنتها وإما مدافن لضباطها القتلى. رجعت بعد ذلك إلى أعقابها وتجهت إلى الغرب، وهاهي الآن في مصر تزور معبد (آمون) في واحة (سيوه) «لكي تسأل العّراف عن ساعة موتها». وأخضعت (ليبيا) كّلها، كما وصلت إلى (الحبشة) «كي تعاين فيها نوادرها».

عادت سميراميس مرة أخرى إلى (باكتر) التي جعلت منها قاعدة لحملتها الكبيرة الموجهة إلى الهند، وهي البلاد التي لم يكن أحد قد تمكن من فتحها حتى تلك الساعة. كانت تعرف أن الصراع سيكون قاسيًا، وأن عليها أن تعبر نهر (الهندوس) لتواجه فرقًا لاتحصى وأفيالاً مخيفة يقودها خصمها (ستابروباتيس Strabrobatès) ملك الهنود. لذلك، أعّدت لتلك الحملة بعناية شديدة ولمدة ثلاث سنوات، فجمعت ثلاثة ملايين من المشاة و... ر.ه فارس و١٠٠,٠٠٠ عربة ومثلها من الجّمالين، واستقدمت الفينيقيين والسوريين والقبارصة من أجل بناء أسطول من السفن القابلة للتفكيك. وإضافة إلى ذلك كّله، أمرت، سرًا بصناعة آفيال مزيفة من جلود ٣٠٠,٠٠٠ ثور أسود ُحشيت بالقش لإخفاء الجمال التي ستحركها. أطلقت هجومها بعد أن أتمت تجهيز كل شيء، فانسحب الهنود إلى الضفة الشرقية لنهر الهندوس بعد أن هزموا في معركة بحرية، فطاردهم الآشوريون، لكنهم قاموا بهجوم معاكس مستخدمين َجسيئات (فيلة) حقيقية، وأبيدت فرق سميراميس في المعركة الحامية الوطيس، أما هي فُجرحت بسهم أطلقه نحوها ستابروباتيس فأصابها في ذراعها كما ُأصيبت بضربة حربة في ظهرها، ففرت وعادت إلى نينوى.

انتهى أمر «سيدة آسيا كّلها عدا الهند»، فبعد مضي بعض الوقت على تلك الهزيمة شرع ابنها نينياس بالتآمر عليها مثلما كانت عّرافة (آمون) في (سيوه) قد أخبرتها. ولأنها تعبت من الحروب، ولأنها أيضًا كانت قد بلغت الثانية والستين من عمرها، تخلت سميراميس له عن السلطة واختفت كّليًا وبشكل غامض. «ويحكي بعض الرواة»: - يضيف ديودوروس دون أن يصدق «أنها تحولت إلى يمامة وحلقت مع العديد من أترابها الطيور التي كانت قد توضعت فوق مسكنها».

سيحكم نينياس بهدوء من قلب حريمه «غارقًا في البطالة ومتع الحياة التي لاتنتهي»، وسيفعل أخلافه مثله، ولثلاثين

جيلاً، حتى يحكم (ساردانا بعل) «الملك الذي سقطت آشور في عهده بيد الميديين بعدما دامت سيطرتها لأكثر من ١٣٦٠ سنة».

تشريح أسطورة:

لم يخترع (ديودورس) القصة التي قرأناها فيما سبق، وإنما استوحاها بقسمها الأعظم من (كتيسياس Ctésias) الذي ذكره في مواضع عديدة. وكتيسياس هذا كان طبيبًا اغريقيًا من (كاندي Cnide) التي تقع في منطقة (كاريا -Carie) /في جنوب غرب آسيا الصغرى/، وكان قد هاجر إلى بلاد فارس حوالي العام ٤١٥ق.م ليمارس مهنته في بلاط الملك (ارتحششتا الثاني)، وعاد في عام ٣٩٧ ق.م إلى مسقط رأسه ليؤلف عدة كتب منها (حولياته الهندية Indica)، وأخرى (فارسية Persica)، وتتحدث هذي الأخيرة مطولاً عن بلاد آشور، وذاعت ذيوعًا عظيمًا بحيث استوحى منها العديد من الكتاب الاغريق واللاتين حتى القرن الثاني ق.م. غير أن مؤلفات كتيسياس فقدت لسوء الحظ، ومانعرفه عنها هو ماوردنا من تنويهات وخلاصات قدمها (فوتيوس Photius) بطريرك بيزنطه في القرن التاسع الميلادي في كتابه العظيم (La Bibliothèque - المكتبة).

كان لكتيسياس ميزتان في نظر الأقدمين: أسلوبه الذي قال عنه فوتيوس أنه «مليء بالمتعة»، وخيال فياض كان يجعله يفضل «الحكايا» على التاريخ. ومع أنه أدعى أنه استخدم الأرشيف الملكي للعائلة الاخمينية الحاكمة من أجل كتابة حولياته الفارسية، فإنه يبدو وكأنه كان ينهل من المرويات الشفاهية الشرقية التي لابد أنه استوحى منها سميراميس. وكانت توجد عدة روايات عن تلك القصة، قام دويودورس بتلخيص واحدةٍ منها في ملحقٍ لقصتها، فجعل من سميراميس مومسًا جميلةً وأرجع الفضل بزواجهما «من أحد الملوك الآشوريين» إلى فتنتها، فطلبت منه أن يتنازل لها عن العرش لمدة خمسة أيام فقط، فوافق عاثر الحظ ذاك. ومّر اليوم الأول بحفلات قصف وابتهاج، ورمت به في اليوم التالي في السجن، وسيطرت على الامبراطورية و«حكمت حتى بلغت سّن الشيخوخة وأكملت الكثير من الأعمال العظيمة».

هكذا اختُصرت أسطورة سميراميس بخطوطها العريضة. غير أن هذه الأسطورة التي جمعها كتيسياس ونقلها ديودورس لاتنطوي على أي «توتر» ولاعلى أية فكرة عميقة أو أي درس أخلاقي أو تفصيل مؤنس. وتشكل مقارنتها بملحمة (جلكاميش) أو بمغامرات (أوليس) شكلاً بائسًا، إذ لايلتقي الأخاذ Le merveilleux

واللاعقلاني L'irrationnel إلا في بداية الأسطورة وفي نهايتها، وهما يرجعان إلى الأصول المشتركة للأساطير في بلاد الشرق وبلاد الاغريق. فبطلتنا هي ابنة ربّة ونصف مقدّسة، ولكن كم من ملوك مصر أو سوريا، بل وحتى أباطرة روما أو من أسر حاكمة أخرى، أدعت تحدرها من الآلهة أو أدعت أنها مقدسة! أما موضوع الطفل الذي تخلى عنه أهله ليصبح فيما بعد ملكًا أو بطلاً فليس أقل ابتذالاً، وهو يمكن أن ينطبق على (سرجون الأكادي) و(موسى) و(قورش) و(أوديب) و(بيرسيوس) و(روملوس) وشخصيات أخرى مشهورة. أما اختفاؤها في نهاية الاسطورة والذي ترافق بداية بنزوع نحو السماء أو مسخ فهو أمر يكثر في كافة المثولوجيات.

أن منجزات سميراميس، والتي تشكل العمود الفقري لقصتها، وحروبها وفتوحاتها وبناءها المدن والقصور والمتنزهات وأعمالها المائية تتركز في بعدها الانساني فهي، وإن بدرجات متفاوتة، أعمال ملكية تحدث في كل العصور وفي كل البلدان. ونحن نعرف أن الآشوريين برزوا بشكل خاص في المجال الحربي كما في الهندسة المدنية. يضاف إلى ذلك أن مسرح تلك المنجزات هي مواقع حقيقية ومدن لاتزال حيّة مثل (اكباتان= همذان)، أو ميّتة وأعيد اكتشافها مثل (باكتر- بلخ) ونينوى وبابل. الأمر الخيالي هنا يكمن في عدد الجنود أو العمال، في الجرأة أو في أصالة الأعمال، أو أيضًا في أبعاد المنشآت والأعمال الفنية. وعلى هذا، فمن المحتمل أن تكون «الشرفة» التي نصبتها سميراميس فوق قبر نينوس هي زقورة /برج متعدد الطبقات/ آشور، العاصمة القديمة حيث دفن غالبية ملوك الامبراطورية، وكانت تلك الزقورة تشرف بكتلتها الهائلة على المدينة التي بنيت هي أيضًا فوق جرف، فكان بالمستطاع رؤيتها من مسافة بعيدة جدًا، إلا أن ماليس ممكنًا هو أن يصل ارتفاعها إلى ٩ غلوات (١٧٠٠متر) وهو الرقم الذي ذكره كتيسياس.

وكذلك، فإن (باجيستان) هو الاسم القديم لـ (بيهستون Béhiston)، أما صخرتها التي تحمل بحسب الأسطورة، نقشًا للملكة وتطل على السهل بارتفاعها البالغ ١٧ غلوة ـ ٢٨٥٠ مترًا)، فهي موجودة بالتأكيد ولكن ارتفاعها لايبلغ سوى ١٦٦ مترًا، كما أن النقش المذكور يعود للملك الفارسي (داريوس). واذا وجدنا في مدينة بابل سورًا بطول ١٧ (وليس ٧٠ كيلومترًا) وبقايا جسر وأرصفة والكثير من القصور فإن أيًا منها لم يكن دائريًا ولايبلغ محيطه ١٢ كيلومتر. إننا نبقى

حالمين امام تلك التماثيل الذهبية التي تزن بين ٢٤ إلى ٣٠ طنًا، ومحارق العطور الذهبية التي تزن ١٠ أطنان، وتلك الباطيات الذهبية التي يتراوح وزنها بين ٢٤ و٣٠ طنًا والتي كانت تزين معبد (بيلوس= مردوخ). ويبدو أن الاغريق القدماء، مَثَلُهم مثل السياح الأمريكيين اليوم، كانوا راغبين باعطاء أرقام مثيرة للانفعال، إذ لم يكن الشرق البعيد بالنسبة «لمؤرخيهم»، ذلك الشرق الذي أعجبوا به وخافوه في آن، سوى بلاد العجائب.

لم تكن أعمال (هرقل) ناتجة عن كائن فوق بشري وإنما عن كائن استثنائي. اما ملكتنا فكانت إمرأة شهوانية وجميلة ومرغوبة ومخيفة لأنها كانت تضحي بعشاقها بعد أن تقضي مع الواحد منهم ليلة واحدة. وكانت، في نفس الوقت، فائقة الذكاء ونشيطة لاتعرف الكلل، وشجاعة تفوقت على زوجها الملك بطموحها وببعد نظرها. كانت امرأة خارقةً عززت برجل خارق. وتتضح شخصيتها الخنثوية بالملابس التي كانت ترتديها وبالتناقض الذي شَكّل تلك الملكة الشهوانية وولدها وخليفتها نينياس، الّلين وطالب اللذة والجبان. وسنعود فيما بعد لمناقشة مظاهر شخصية بطلتنا هذه.

هل بمقدورنا أن نستشف من الأسطورة بعض المعلومات عن عصر سميراميس؟ يبدو، للوهلة الأولى أن ملكين من الملوك الأربعة الذين ورد ذكرهم، أي زوجها وابنها، مختلفان، إذ لايوجد أي ملك آشوري يشبه اسمه ولو من بعيد اسمي نينوس ونينياس، لذا فمن المحتمل أن يكون هذان الاسمان مشتقين من (نينوى Ninua) وهو الاسم الآشوري لمدينة (Ninive بالاغريقية).

أما اسم (ستابروباتيس) فهو بالتأكيد اسم هندي نقل كتابة باليونانية في حين أننا لانجد اسم هذا الملك في أي نص آخر. من جهة أخرى، تشبه حملة سميراميس إلى الهند إلى حد كبير حملة الاسكندر (٣٢٧- ٣٢٥ ق.م) حتى لَيظن أنها إضافة متأخرة للعصر الهلنستي أضيفت لتجميل قصة كان هيرودت (توفي عام ٤٢٠ ق.م) يعرفها، ومن ثم رواها كتيسياس منذ عام ٣٧٠ ق.م. يُضاف إلى ذلك كّله أن السفير الاغريقي إلى الهند بُعيد عصر الاسكندر واسمه (ميغاستين Mégasthène)، والذي ورد ذكره بواسطة الجغرافي (سترابون Strabon) والمؤرخ (آريان Arrien) يوضح أن سميراميس ماتت قبل محاولة غزوها للهند. أما اسم (ساردانا بعل) أو (آشور بانيبعل ٦٦٨-٦٢٧ ق.م) فيدل على شخصية حقيقية، إلا أن الأجيال الثلاثين (١٠٠٠ سنة) التي تفصل هذا الملك في الأسطورة عن نينياس

فتتناقض مع حقيقتين تاريخيتين: سيطرة اشور على مصر خلال حكم (أسرحدون ٦٨٠-٦٦٩ ق.م) وانتهت خلال حكم (أشور بانيبعل)، والإستيلاء على عسقلان الذي يعود تاريخه إلى عام ٧٣٤ ق.م). كما ونشير إلى المفارقة التاريخية الفاضحة عند الحديث عن بناء ملكة آشور لمدينة بابل، إذ من المعروف أن من بنى تلك المدينة كان (نبو بلاصر). أو خصوصًا (نبوخذ نصر) بعيد إنهيار الامبراطورية الآشورية بين عامي ٦١٢- ٦٠٩ ق.م.

إن هذه الحسابات كما نرى لاتؤدي إلى خلاصات واضحة. غير أن السياق العام يفترض امكانية أن نضع سميراميس في الحقبة المسماة (الآشورية الجديدة)، أي بين بداية القرن التاسع ونهاية القرن السابع ق.م. فهل كان لآشور خلال القرون الثلاثة تلك ملكة يمكن أن تكون نموذجًا لتلك المرأة الأسطورية؟ هكذا كانت المشكلة تطرح نفسها عندما بدأت التنقيبات الآثارية في بلاد آشور في عام ١٨٤٣م. فهل ستقدم النقوش الآشورية نفسها عناصر لحل ما؟

سمورامات Sammuramat، سيدة القصر:

في عام ١٨٥٣، أزاح (هرمز رّسام Hormozd Rassam)، مساعد (هنري لايارد Henry Layard) مدير التنقيبات البريطانية في نمرود (كلخو القديمة)، أزاح التراب عن تمثالين صغيرين لإلهين صغيرين وجدهما في مدخل (إيزيدا Ézida) وهو معبد الاله الأكبر (نبو Nabu). وكان أحد هذين التمثالين يحمل نقشًا باسم (بعل- تارسي- ايلوما) حاكم كلخو، كتقدمة للاله (نبو) «من أجل حياة حدد- تيراري ملك آشور، معّلمه، وحياة سامورامات سيدة القصر، معّلمته» وكذلك من أجل حياته هو. وأخذ التمثالان طريقهما إلى المتحف البريطاني ونُشرت نسخة عن النقش في عام ١٨٦٠م.

كان اسم (حدد- نيراري) معروفًا قبل ذلك الوقت بفضل نقوش اخرى، أما اسم سامورامات فكان جديداً ويذكر بشكل غريب بسميراميس. وأثار لقب (سيدة القصر) للوهلة الأولى اهتمام علماء الآشوريّات، الذين انتهوا إلى قبول فكرة أنه موازٍ للقب (الزوجة الملكية) أو (الملكة). هكذا إذن، تم العثور بعد قرون طويلة على سميراميس، ملكة آشور، باسمها الحقيقي! وانعش هذا الخبر المثير الاهتمام باسطورة قديمة كانت بدأت تتحول إلى موضة. وخصص لها العالم الفرنسي (فرانسوا لو نورمان F. Lenormant) كتاباً نُشر في عام ١٨٧٣م.

وكان علينا أن نصّدق أن الإله الآشوري- البابلي (نبو)، حامي الآداب

والعلوم، أنجز بنفسه عملاً لأن سامورامات ابتعثت من جديد كمعجزة بعد حوالي خمسين عاماً. ففي عام ١٩٠٩ اكتشف العالم الألماني (ولتر أندريا Walter Andrae) الذي كان ينقب في مدينة آشور القديمة، اكتشف في فناء ضيّق يفصل بين سوري المدينة، صفّين من النصب تحمل نقوشاً وقد غُرست في الأرض، كان بعضها يحمل أسماء موظفين كبار، وبعضها الآخر كان يحمل أسماء الكثير من ملوك آشور وملكتين هما: (آشور- شارات «سيدة قصر» آشور بانيبعل) و (سامورامات). كانت سميراميس في هذه المرة هي التي تتحدث بنفسها لتفصح عن هويتها: «نصُب من سامورامات، سيدة قصر شمشي- حدد، ملك الكون، ملك آشور، وأم حدد- نيراري، ملك الكون وملك آشور، وكنّة سلمنصر ملك أقاليم/العالم/ الأربعة».

كانت سامورامات إذن، وبالتحديد، «مشكوكة بدبوس» على سلم الزمن: إنها زوجة شمشي- حدد الخامس (٨٢٣-٨١١ ق.م)، ابن سلمنصر الثالث (٨٥٨ - ٨٢٤ ق.م)، وأم حدد- نيراري الثالث الذي حكم من عام ٨١٠ وحتى ٧٨٣ ق.م، وليست زوجته كما أوحى النقش الأول. كما أن وجود هذا النصب (الجنائزي؟ التذكاري؟) في ذلك المكان والطول النسبي لنقشها كان يضع سامورامات في نفس مرتبة زوجة آشور بانيبعل سيد الامبراطورية الآشورية العظيمة في القرن السابع ق.م أن لم يكن أعلى. ورغم ذلك، لاتزال توجد مسألة واحدة صعبة التفسير: فلقد حكمت سميراميس، ولوحدها، مدة طويلة من الزمن في حين لاتوجد أية فجوة زمنية بين حكم سامورامات وحكم ابنها.

نُشرت محتويات نصب (آشور) في عام ١٩١٩، غير أن نصاً آخر كان ظهر في عام ١٩١٦ في مكان آخر يقع في الصحراء غربي الموصل واسمه (سبعه)، وكان هو أيضاً عبارة عن نُصب لكنّه كان وحيداً وذا نموذج كلاسيكي، فهو عبارة عن واحدة من تلك النقوش الملكية التي اكتشف الكثير منها في أراضي الامبراطورية الآشورية، ويصف فيها الملوك حروبهم أو أعمالهم المعمارية. كان نُصب (سبعه) مقدّم من حدد- نيراري الثالث) إلى الإله (حدد)، ويحكي عن إحدى حملاته العسكرية على سوريا. وهكذا، وبعد المقدمة المعتادة (شجرة نسب العاهل ومديحه لنفسه)، تبدأ قصة الحملة على النحو التالي:

«في السنة الخامسة لحكمي، وعندما جلست على العرش الملكي، حرّكت جيوش بلادي...».

من المفروغ منه أن ملوك آشور لم يكونوا يستخدمون الصيغة: (عندما جلست على العرش الملكي) إلا عند الحديث عن

الحملة العسكرية التي تجري في السنة الأولى لحكمهم، ومن ثم يتم اسقاطها عند الحديث عن الحملات التي تحدث في السنوات التالية. ونستخلص من ذلك أنه إذا كان (حدد- نيراري) قد خلف والده حقًا وبشكل رسمي في عام ٨١٠ ق.م فإنه لم يحكم فعليًا إلا بعد خمس سنوات لأنه، دون شك، كان يافعًا عند وفاة (شمشي حدد). لقد كانت ساموارامات وصيّة خلال السنوات الأربعة الأولى، فامسكت بمقاليد السلطة بيديها، مثل سميراميس تمامًا. وربما يكون هذا هو المثال الوحيد المعروف عن ملكة آشورية أصبحت، ولبعض الوقت، سيدة مطلقة على المملكة، وكان ذلك أمرًا ملفتًا للنظر بحيث تم تسجيله في الحوليات الرافدية، فلقد قام الكاهن البابلي (بيروز) بقطع سلسلة الملوك البابليين لكي يذكر «حكم سميراميس في آشور» وذلك في حولياته البابلية -Baby lonica التي كُتبت بالاغريقية اعتمادًا على أرشيف محلّي أصيل. وكان ترتيب تلك الحاكمة بعد تاسع ملك من الأسرة الثانية عشرة البابلية. ولأن حكم هذا الملك الغامض بدأ في عام ٨١٢ ق.م. وكان قصيرًا جدًا فإنّه يتطابق تمامًا مع فترة حكم ساموامات ٨٠٧- ٨١٠ ق.م.

وعلى الرغم من أن بعض علماء الآشوريات الحديثين يلقون بظلال مَن الشك على فترة الحكم تلك فإن تلك النظرية تبقى جذّابة. ولن يكون بمقدورنا أن رفضناها أن نعرف أي شيء عن سامورامات، وما إذا لم تكن قد عاشت، ولو بشكل جزئي على الأقل، سنوات الحرب الأهلية السبع التي سبقت وتلت موت شلمنصر الثالث وأدمت بلاد آشور. وبالمقابل، إذا قبلنا بها واعتمدنا على (قانون الرموز Canon des Épo-nymes)[٢] في تفسير ماحدث في السنوات الأربع الأولى من حكم حدد- نيراري الثالث، فيبدو أن الوصية على العرش أمرت أو بالأحرى قادت أربع حملات عسكرية واحدة منها ضد الميديين. غير أننا سنرى فيما بعد أن هذا سيكون دون جدوى.

أما مايخص أصل سامورامات فإنّه يبقى مجهولاً. ويظن عالم اللغات الألماني (فيلهلم ايلرس Wilhelm Eilers) مستندًا على علم دراسة الأعلام Onomastique وعلم المواقع Toponymie أنها كانت تنحدر من المناطق الجبلية المحيطة بآشور من الشمال ومن الشرق والتي كانت تسمى آنذاك (أورارتو Urartu). وهذا ممكن جدًا لكننا نفضل برهانًا أكثر مباشرة.

نقيا- زكوتو (الطاهرة):

لايبعث القبول شبه التام لفرضية أن سميراميس هي سامورامات على الرضى،

فهو يترك دون تفسير بعض عناصر الاسطورة، وبالتحديد (نينوس، نينياس) والبناء المزعوم لمدينة بابل. كان على نينوس عندما بنى نينوى أن يقيم فيها، ووصفه ديودورس كحاكم قوي جداً وكسيد على الشرق الأدنى كله بما فيها بلاد بابل ومصر. وسُجل أيضاً أن (شمشي حدد الخامس) كان يقيم في (كلخو) /نمرود/، وأنه حكم بصعوبة بسبب الاضطرابات الناجمة عن الحرب الأهلية. وعلى عكس نينياس، كان حدد نيراري الثالث ملكاً نشيطاً وجريئاً، وشن حروباً مظفرة في سوريا وبلاد بابل وميديا، ولايوجد في سيرته مايشي بأنه كان يحيك الدسائس ضد أمه. كانت مصر في تلك الأيام مجزأة ولكنها مستقلة، في حين أنه من غير المؤكد أن سامورامات تمكنت من تثبيت قدميها في بابل، كما أنها، لاهي ولازوجها ولاإبنها تمكنوا من إرساء أية منشآت فيها. فهل كان ذلك الجزء من الأسطورة وليد مخيلة كتيسياس أم وليد مخيلة كُتاب اغريق آخرين؟ وهل استندت على أحداث حقيقية ولكنها طارئة لعصر آخر من التاريخ الآشوري؟

حاول عالم الآشوريات الأمريكي (هيلد غارد ليفي Hildegarde Lewy) في مقال ظهر عام ١٩٥٢ الإجابة على هذا السؤال مستنداً، لاعلى ديودورس، وإنما على هيرودت. فلقد تحدث «أبو التاريخ» عند وصفه لبلاد آشور وبابل عن ملكتين عظيمتين: سميراميس و (نيتو كريس Nitocris) التي تليها بخمسة اجيال. وعن الأولى قال فقط أنها أمرت ببناء مرتفعات عظيمة من الأرض قرب بابل وذلك لمجابهة الفيضانات وتركت اسمها منقوشاً على احد أبواب المدينة. لكنّه خصص فصلاً طويلاً للحديث عن (نيتو كريس)، وعزا لها أعمالاً عظيمة خصصت، من ناحية، لتجفيف منطقة مدينة بابل وذلك بإنشاء حوض عظيم، ومن ناحية أخرى تحويل مجرى نهر الفرات ببناء جسر يربط شطري المدينة.

واعتبرت غالبية المؤرخين أن اسم (نيتوكريس) ماهو إلا تحريف (كذا) لاسم نبوخذ نصر)، لكّن هيلد غارد ليفي لايرى أي سبب لتحويل تلك الملكة إلى رجل، مفضلاً أن يجد في نيتوكريس الملكة (زكوتو Zakûtu) زوج سنحاريب ملك آشور ٧٠٤- ٦٨١ ق.م، وأم أسرحدون ٦٨٠- ٦٦٩ق.م،وذلك استناداً إلى مجموعة حجج:

(١) أن الاسم الحقيقي لزكوتو هو (نقيا Naqîa)، وهو نعت سامي غربي يعني (النقية، الطاهرة). من المحتمل إذن أن أصول (نقيا- زكوتو) ترجع إلى القسم الغربي المتوسطي لمنطقة الشرق الأدنى، مثل سميراميس تماماً.

(٢) كانت الامبراطورية الآشورية في أقصى توسعها في العصر الذي كان فيه سنحاريب بن صارغون الكبير حاكمًا، وكانت بلاد بابل قد دخلت تحت نفوذها فحكمها لفترة من الزمن. وعندما شرع في الاعداد لاجتياح مصر ضرب وباء جيشه فأباده، فاضطر للتقهقر، وسيقوم ابنه، من بعده، بغزو تلك البلاد.

(٣) مثل أبيه صارغون الذي كان قد بنى مدينة جديدة (دور- صارغون/ خوراسباد الحالية) ليقيم فيها، جعل سنحاريب من نينوى، التي كانت حتى ذلك الوقت مدينة ثانوية، عاصمة لآشور، فوسّعها وجمّلها حتى أصبح من الممكن أن نعتبره «بانيها».

(٤) في عام ٦٨٩ ق.م. حلّ به السخط بسبب الانتفاضات المستمرة التي قام بها البابليون، فاجتاح مدينة بابل ودكّها وغمرها بالمياه. واغتيل بعد ذلك بثماني سنين على يد واحد من أولاده، وكان ابنه من أول زوجاته، بسبب سخطه من اختيار أسرحدون، وهو أكبر أولاده من نقيا- زكوتو التي كان مغرمًا بها، كوريث للعرش. فأعاد أسر حدون بناء بابل. وتُخمن بعض النصوص أنه كلّف أمه بالسهر على عمليات إعادة البناء تلك، ويبدو أنها حققت نوعًا من الوصاية على القسم الجنوبي من بلاد الرافدين. وعلى أي حال، فهي قامت «ببناء» بابل من جديد.

(٥) كان لنقيا- زكوتو نفوذ كبير على ابنها، فشاركت بشكل غير مباشر في حكم الأمبراطورية الآشورية. وعندما قسّم أسرحدون الأمبراطورية بين ولديه: بلاد آشور من نصيب (آشور بانيبعل)، وبلاد بابل من نصيب (شمش- شوما- اوكين). وكان للأول حق الولاء على الثاني- تدخلت شخصيًا وجعلت الآشوريين يؤدون يمين الولاء والاخلاص لآشور بانيبعل، ورغم ذلك، سرعان ماشرع (شمش- شوما- أوكين) بالتآمر ضد أخيه، ثم ثار علانيّة حانثًا بذلك بيمينه لأمه التي كانت قد ماتت أو ربما كانت لاتزال حيّة آنذاك(٣).

(٦) ونجد، أخيرًا، بين (شمشي حدد الخامس) و(سنحاريب) الأجيال الخمسة التي تفصل، حسب هيرودت، سميراميس عن نيتوكريس.

يستخلص هيلد غارد ليفي من دراسته أن أسطورة سميراميس ماهي إلا خليط من المرويات الشفاهية عن ملكتين تاريخيتين: سامورامات- سميراميس المحاربة، ونقيا- زكوتو الملقبة بنيتوكريس بانية مدينة بابل. ومجمل البراهين التي تقدمها لنا تلك الأسطورة تثير الانفعالات وتبدو مقنعة.

يوجد تفسير آخر للأسطورة لايتعارض أبدًا مع التفسيرين السابقين لكنّه يضفي عليها بعدًا آخر. فرغم أن

سميراميس كانت تتصرف ككائن بشري فإنها جسدت أعظم المعبودات الأنثوية في مجمع الآلهة الآشوري: عشتار نينوى.

أن عشتار أساسًا هي إلهة الحبّ، وخصوصًا الحبّ الشهواني، وكانت ترتبط بالتأكيد بالإنجاب كملهمة وشريكة للرجل في الفعل الجنسي، لكنّها تتميز عن الإلهة الأم وأصل الجنس البشري التي ستحل عشتار محلها في نهاية المطاف. إنها (المرأة) النموذج، الجميلة والمشتهاة، «المحبة للمتعة والفرح، والتي تضج بالفتنة والجاذبية والشهوة»، مثلما تقول إحدى أجمل التراتيل، رغم أنها، هي أيضًا، متلونة وخؤونة وعرضة لنوبات الغضب العنيفة.

لم يكن لها زوج حقيقي وإنما عشاق وأنصاف آلهة، مثل (تموز)، ورجال قانون وضعاء تحتقرهم فتنبذهم سريعًا مرسلة إياهم إلى الجحيم أو ماسخة إياهم إلى حيوانات كريهة.

كانت تماثيلها تقدمها عارية وقد أسندت ثدييها بيديها وقد أحاطت بها (البغايا المقدسات) اللاتي كن يحملن اسمها (عشتاريتو Ishtaritu)، كما كانت أرباض معابدها، حيث تدور الشعائر الصامتة، مقصدًا للمومسات.

هل أسطورة (سميراميس) ميدية؟

لكنّ عشتار تبدو بمظهر آخر يتعارض جذريًا، شكليًا، مع حقيقتها. فهي إلهة الحرب «المقدامة»، و«سيدة المعركة والقتال» التي تقود الجيوش وتطير «كسنونوة» فوق أرض المعركة، تحرض على الهجوم وتحمي الملك الذي عرف كيف ينال تقديرها. أن هذا الشكل الذكوري لتلك الآلهة، الملموس في بلاد سومر منذ الألف الثالث ق.م، تطور بشكل خاص بفضل ساميّي شمال بلاد الرافدين وبالتحديد بواسطة الآشوريين، وذلك لأنهم كانوا دون شك محاربين عظماء. عشتار المحاربة تلك، وسنطلق عليها في مواضع أخرى اسم (الآشورية Ashshuritu) مثلت عمومًا وهي واقفة فوق أسد أو لبؤة ممسكة قوسًا في يدها أو مستّلة خنجرًا معقوفًا اسمه (الحربة La Harpé) وكان سلاح الملوك.

وأخيرًا، كان يوجد في بلاد آشور معبدان لعشتار شهيران جدًا: واحد في أربيل والآخر في نينوى.

وسرعان مايقفز أمام ناظرينا التشابه القائم بين تلك الإلهة وبين سميراميس الخنثى، غير أن حججًا أخرى تَرِد لتدعم نظريتنا القائلة أن سميراميس تمثل إلهة أيضًا. أن زواجها من نينوس، بناءً على ذلك، ماكان سوى توّحد عشتار بنينوى، كما أن «بوابة سميراميس» التي كانت موجودة في بابل والتي حدثنا عنها هيرودت لايمكن أن تكون إلا بوابة عشتار الشهيرة بأفاريزها القرميدية المزخرفة حيث تتناوب عليها نقوش التنينات (رمز مردوخ كبير آلهة

البابليين) والثيران (رمز حدد إله العاصفة والحرب)، تلك البوابة التي تقع أمامها الطريق الملكية المزينة بأفاريز تمثل سباعًا وترمز إلى الإلهة. ويتحدث ديودورس عند وصفه لواحد من قصري تلك المدينة عن مشهد صيد مُثّلت فيه سميراميس وهي تمتطي حصانًا وترمي فهدًا بحربتها، وعلى مقربة منها يوجد نينوس وهو يطعن أسدًا برمحه. إن مشاهد الصيد هذه آشورية نموذجية لأنها كانت مجهولة في بابل رغم أننا لانرى فيها أية ملكة، في حين أن عشتار نينوى يمكن أن تكون محتملة جدًا ضمن هذا السياق. ويجب ألا ننسى، إضافة إلى ذلك، أن إلهة عسقلان (درسيتو) أم سميراميس، لم تكن سوى تسمية محلية لـ «آتارغاتيس Atargatis» أو «آشتاريتي Astarté» وهذان اسمان عبدا لمدة طويلة في الحقبة الإغريقو-رومانية في فينيقيا وسوريا وفلسطين تحت مسميات أخرى مثل: عشتار أو الربات الساميّات الغربية القريبة منها كـ (عتّار Athar) أو (عناة Anat).

إن أسطورة سميراميس، بناء على رأي فيلهلم إيلرس الذي يرى في عشتار المحاربة إلهة لجبال طوروس وزاغروس، تقع في ملتقى تيارين من الموروثات الأسطورية: الأول دنيوي (أبطال وبطلات مثل سامورامات) والتيار الثاني ديني (آلهة وإلهات مثل عشتار)، إنها تقدم مثالاً أصليًا يجمع في ذاكرة الشعوب نساءها التاريخيات والشهيرات مثل ملكة سبأ، ويهوديت وسالومي، وكليوبترا وزنوبيا ملكة تدمر، وسنجدها فيما بعد في إيران تحديدًا في قصة كسرى وشيرين (٤)، وشهرزاد ألف ليلة وليلة، وكذلك في أرمينيا التي حكمها ملك أسطوري اسمه (سميرا Samira) أو (سميران Samiran)، هذا دون أن نحصي العدد الهائل للمواقع والأطلال التي لاتزال تحمل حتى اليوم أسماء قريبة جدًا من اسم سميراميس، في ذلك المكان من الشرق.

لقد تم تشكيل مضغة الأسطورة، لكنها، دون شك، لم تتطور إلا في وقت متأخر، وإذا كان علينا أن نحدد تاريخًا تقريبيًا لها لقلنا أنها وقعت في عهد الإخمينيين الأوائل لأن امبراطورية نينوس، كما وصفها ديودورس نقلاً عن كتيسياس، لم تكن سوى امبراطورية داريوس؛ فالآشوريون لم يفتحوا أبدًا آسيا الصغرى حتى بحر إيجة، ولم يندفعوا أبدًا ليصلوا إلى أفغانستان كما أنهم لم يحتلوا مصر إلا جزئيًا ولفترة قصيرة. وهكذا، فإن الامبراطورية الاشورية لم تكن موجودة في عصر داريوس الذي كانت فيه بابل ثانية مدن الامبراطورية الفارسية أهمية، لكنّ أهلها كانوا يتذكرون، بشكل مبهم، أن ملكة

من أصل آشوري حكمت بلاد بابل قبل قرنين ولسنوات عديدة أعادت خلالها بناء المدينة العظيمة. لم يكن أمرًا مدهشًا إذن أن يمزج قاص فارسي بين إمرأتين: سامورامات ونقيا- زكوتو.

تلك الشيطانة:

لم شرح كتيسياس بإسهاب قصة سميراميس في حين أن بقايا حولياته الفارسية تبدو مبتذلة جدًا إذا حكمنا عليها بفضل خلاصة فوتيوس؟ يوجد الكثير من التفسيرات الممكنة، لكننا نشعر بالإثارة لأن ذلك الكاتب أقام في بلاد فارس في وقت كانت فيه عرضة لأزمة وراثة عرش عنيفة تتمثل في ثورة (قورش) الشاب ضد أخيه (أرتحششتا الثاني)، وكان بلاط الاخمينيين الذي يغشاه كتيسياس بوصفه طبيبًا ملكيًا أشبه بوكر أفاعي، ولابّد أنه شاهد عن قرب تلك المرأة التي احتلت مكان الصدارة: الملكة الأم (باريساتيس) التي كانت سيدة المملكة الحقيقية والمحرضة على الكثير من عمليات الاغتيال والتعذيب، ولابّد أنه عرف أيضًا (روكسانا Parysatis) الأخت غير الشقيقة وعشيقة أخ آخر لأرتحششتا، والذي وصف بأنه «شبه ذكر» وقامت الملكة باريساتيس باغتياله. وضمن هكذا ظروف، لايمكننا أن ندهش- إلا ماندر- عندما يتأثر بواحدة من ملكات آشور بشكل خاص، والتي كانت في نظره نموذجًا مؤلمًا وشخصية مشوهة، فظة ودموية في آن واحد.

بمقدورنا أيضًا أن نتساءل عن أسباب ذيوع هذه الأسطورة في العالم الإغريقي الشرقي وفي العالم الروماني من بعده. ودون شك، لم تكن موهبة كتيسياس وظهور كتابه في القرن الرابع قبل الميلاد غريب عن ذلك. فلقد ظهرت في اليونان في تلك الفترة دعوة غريبة لاستعادة قيمة المرأة بشكل عام والتي كانت حتى ذلك الوقت معزولة في الحريم في أثينا، وتعامل على أنها منتجة للمحاربين في اسبرطه. لقد أخذتنا هذه الحكاية بعيدًا جدًا في مجال الخيال، وعذرنا الوحيد هو أننا كلما عرجنا نحو هذه الشيطانة سميراميس أصبحت أكثر سحرًا.

❖ ❖ ❖

هوامش المؤلف

١) خلط الكتاب الكلاسيكيون لوقت طويل بين مصطلح (سوريا La Syrie) وبين (سوريا) المشتقة من تسمية الامبراطورية الاشورية في اللغة الاغريقية (L'Assyrie). أما كلمة (يمامة) فتعني في اللغة الأشورية (Summatu). وعلى هذا لايمكن اشتقاق اسم سميراميس Sémiramis منها بأي شكل.

٢) كان الآشوريون يسّمون باسم شخصية هامة كل سنة من كل فترة حكم لتاريخها. وترتب تلك الشخصيات على النحو التالي: الملك أولاً، ويليه نبلاء المملكة الآخرون. ويسمى هذا (نظام الرموز épo-nymes) ونطلق اسم (قانون الرموز Can-on des Éponymes) على مجمل اللوائح المنشورة على تلك الأسس. وكانت تلك اللوائح تدل أيضًا في الفترة الآشورية الجديدة على الحدث الأكثر أهمية في السنة، مثل حملة عسكرية ضد هذا البلد أو ذاك.

٣) يمكننا ان نردّ، من أجل دحض النظرية القائلة بأن (شمش- شوما- أوكين) كان حفيدًا، وليس إبنًا، لنقيا- زكوتو، أن ديودورس عنى بها الكلمة السامية (ابن) والتي يمكن أن تدل على واحد من المعنيين. (انظر هـ. ليفي).

٤) المقصود بذلك الملحمة الرومانسية التي كتبها الشاعر الفارسي (نظامي)/ القرن الثاني عشر الميلادي/، وتحكي قصة حب بين الملك الساساني (كسرى الثاني برويز ٥٩٠- ٦٢٨م) والفتاة المسيحية (شيرين) «العذبة» والتي تزوجها، وكان لها نفوذ كبير في بلاد فارس، وبقي اسمها، مثل اسم سميراميس، مرتبطًا ببعض القصور والأعمال الفنية.

❖ ❖ ❖

جورج رو (Georges Roux): هو طبيب، عاش حوالي عشر سنوات في العراق، فسحر بتاريخ الشرق الأدنى القديم. نشر في لندن كتابه (العراق القديم) بطبعتين ١٩٦٤ و ١٩٦٦، وصدر الكتاب بترجمة فرنسية بعنوان (بلاد الرافدين) عام ١٩٨٥ عن دار Seuil باريس.

خارج خارطة الجينوم البشري تحديات وآفاق

ترجمة: الدكتور زهير جبور *

إن الطريق منذ اكتشاف لولب الـ DNA المزدوج وحتى قراءة الخارطة الأولية للجينوم البشري، كان حافلاً بصعوبات وإخفاقات عديدة، حتى أن مكتشفي بنية DNA، واطسون وكريك قد أقصيا عن هذه الدراسة ووصفا بالمهرجين أمام زملائهما بسبب إخفاقهما قبل عام ١٩٥٣. لكنهما حصلا على جائزة نوبل بسبب هذا الاكتشاف. وبعد مرور ٤٧ عاماً تم تحت إشراف واطسون نفسه اكتشاف الخارطة الأولية للجينوم البشري،

(*) د. زهير ابراهيم جبور: باحث من سورية. أستاذ في كلية الزراعة بجامعة تشرين.

أي عرفت التتابعات الوراثية أو الجينية وحددت مواقع هذه التتابعات على الصبغيات أو الكروموسومات التي تتألف منها الخلايا البشرية. وقد أطلق العالم الحائز على جائزة نوبل وولتر جلبرت على الجينوم البشري (الكأس المقدسة) للتدليل على أهمية هذا التكوين الذي يحتوي كل الذخيرة الوراثية المحددة لصفات الفرد، حيث أن كل خلية بشرية تحتوي ٢٤ زوجًا من الكرموسومات أو الصبغيات وكل منها مكون من الـ DNA وهو عبارة عن سلم لولبي ملتف على محوره الطولي ويتألف من درجات أو عتبات ناتجة عن اتحاد البروتينات التالية: الأدينين، الجوانين، السيتوسين، الثيامين. وتنشأ كل عتبة على اتحاد زوجين من البروتينات، إما الأدنين مع الثيامين أو الجوانين مع السيتوسين. ويبلغ عدد هذه العتبات حوالي ثلاثة بلايين، تتراصف في تسلسلات تسمى تتابعات القواعد الوراثية التي تتجمع في وحدات صغيرة تعرف بالجينات ويقدر بأن عددها يصل إلى حوالي ٣٠ ألف جين، تشكل بمجموعها ما يعرف بالجينوم البشري.

فما هي أهمية هذا الفتح البيولوجي المثير وماهي التحديات التي تواجهه؟

لاشك أن هذا الاكتشاف سيسرّع علم الأركيولوجيا الوراثي أو علم الآثار الوراثي وذلك من خلال تحليل أية شدفة من الـ DNA يتم العثور عليها في عينات يبلغ عمرها عشرات آلاف السنين وحتى أكثر. الأمر الذي يساهم في تحديد موطن الإنسان الأول على نحو أدق وكذلك تتبع خطوط الهجرة البشرية الأولية وحتى إمكانية مقارنة DNA الإنسان وكائنات الكوكب الأرضي مع أي DNA يمكن العثور عليه في كواكب أخرى (المريخ مثلاً) لمعرفة الأصل الأول للحياة وكذلك معرفة التغيرات أو التطورات التي طرأت على الأنواع الحية وأسباب انقراضها.

الخارطة الجينية وعلاج الأمراض الوراثية:

إن تحديد الخارطة الجينية البشرية بعث الآمال لمعالجة الكثير من الأمراض الوراثية التي تعاني منها البشرية حيث يفوق عددها ٧٠٠٠ مرض بعضها فائق الخطورة ويؤثر على صحة الإنسان بشكل مأساوي، إلا أن تحديد هذه الأمراض وحصرها وراثيًا سيبقى باهظ الكلفة لفترة لابأس بها. الأمر الذي يتعذر معه امتلاك كل شخص الفرصة للاستفادة من هذا الإنجاز، مع العلم أن إجراء الاختبارات الجينية في المراحل الجينية المبكرة سيفسح المجال للزوجين أن يقررا مصير الجنين قبولاً أو رفضاً بناءً على الأمراض المتوقعة لهذا الجنين.

إن كشف الخارطة الجينية يتيح إمكانية تحديد السوية وتمييزها عن الجينات الشاذة وبالتالي وضع الاستراتيجية المناسبة للمعالجة الجينية، هذه المعالجة التي تفتح آفاقًا لإحداث ثورة حقيقية في الطب بعد ثورتي استخدام التخدير في الجراحة واستعمال اللقاحات والمضادات الحيوية ضد الأمراض الميكروبية. ويمكن أن تتم المداخلة العلاجية بالجينات - دون الخوض في التفاصيل التقانية - إما بحقن جينات سويّة في مرحلة البيضة المخصبة أو بإدخال منتجات الجينات السوية إلى الفرد البالغ والتي يتم تخليقها عن طريق إدخال جينات بشرية سوية إلى جينومات الحيوانات الأخرى وتعديلها جينيًا لتخليق البروتينات الضرورية للإنسان مثل: هرمون النمو، هرمون الأنسولين التي يمكن أن يتناولها الإنسان من حليب الحيوانات المعدّلة جينيًا كالأبقار مثلاً، بالإضافة إلى إبطال سلوك البروتينات الشاذة التي تخلّقت تحت تأثير الجينات الشاذة وهذا مايفتح الأفق لمعالجة بعض الأمراض الخطيرة مثل السرطان، الإيدز، أمراض القلب، التليف الكيسي، أمراض الجهاز العصبي (مثل داء باركنسون، داء هتنغتون، ...) وإمكانية إعادة الحيوية لبعض العمليات الأساسية عند الإنسان مثل استعادة الذاكرة وإعادة الشباب للأدمغة الشائخة.

مخاطر تعديل الجينات والتلاعب بها،

إن تعديل الجينات محفوف بجملة من المخاطر، منها إمكانية إحداث طفرات وراثية (تغيرات مفاجئة) وعدم ظهور الأثر الجيني السليم أو عدم إقصاء أثر الجين المعطوب في الوقت الذي يمكن أن تنشط فيه جينات ينبغي أن تبقى خاملة.

إن التعديل الجيني والتلاعب بالجينات يطرح من جديد مشكلة علاقة المعرفة بالأخلاق. ففي الوقت الذي تتوفر فيه المقدرة التقنية على إدخال جين مصحّح لمرض مميت فإن هناك الإمكانية لإدخال جينات أخرى لأغراض ليست نبيلة ولا إنسانية كالدخول إلى عالم اليوجينيا Eugenics أي تحسين النسل البشري وبالتالي الوقوع في تراتبية جديدة هي التراتبية الجينية التي ستشكل أساسًا لعنصرية جديدة هي العنصرية الجينية، ومثل هذه العنصرية ستستند على دراسة التركيب الوراثي وتحديد الخرائط الجينية للجماعات الأثنية في العالم وحصر الفروق فيما بينها وبالتالي تبرير تداول ما يسمى بالأساس الجيني للفروق الحضارية بين الشعوب ومن ثم إيجاد المفاهيم الفلسفية والسياسية لعلاج هذه الفروق بالتخلص من الجينات المتخلفة وإعلاء شأن شعوب الجينات النبيلة.

إن محاولة تصحيح جينات شخص

مريض ونقله من جديد إلى حالة سوية تختلف عن محاولة التحسين الجيني لإنسان «سوي» رغم استحالة الحديث عن إنسان سوي جينياً أو الحديث عن جينوم بشري سويّ تماماً. لأن الأخطاء الجينية تحصل حتى في مرحلة ماقبل الولادة، والجينوم البشري عرضة بشكل مستمر لضربات البيئة وتبدلاتها وبالتالي فإن الحلم بإنسان خالٍ من الجينات المرضية هو نوع من اليوتوبيا الجديدة، لأن جسم الإنسان نفسه هو مجموعة من الحلول الوسط أو التسويات وهذه التسويات هي حصيلة تفاعل الذخيرة الوراثية مع البيئة، وعلى هذا الأساس لانستطيع أن ننفي من وجهة نظر تطويرية أهمية بعض الجينات المرضية التي تملك بعض الفوائد في بيئات معينة وإلا لما كانت شائعة إلى هذا الحد. فقد تبين للعلماء على سبيل المثال أن جين التليف الكيسي عند وجود نسخة واحدة منه ينقص احتمال إصابة حامله بالحمّة التيفية وكذلك وجود نسخة واحدة من جين الخلايا المنجلية يحمي حاملها من الإصابة بالملاريا والداء المنجلي، بينما الأشخاص الذين يملكون نسختين من الجين السوي هم أكثر عرضة للإصابة بالملاريا!!

ألا تدفعنا هذه الحقائق إلى الحذر الشديد من السقوط في رؤية أحادية الجانب إلى الجينوم البشري وتجنب النظر إلى الإنسان على أنه حفنة من الجينات وحسب؟!

ولذلك من الضروري النظر إلى امراض الإنسان على نحو شمولي وأكثر تعقيداً دون الوقوع في تبسيطية شديدة قوامها أن التحكم بجينات محددة يعني القضاء على المرض مع العلم أن التأهب الجيني للأمراض يتطلب تدخُّل أكثر من جين ناهيكم عن التفاعل بين هذه الجينات والمؤثرات البيئية، وتعدد أنماط هذا التفاعل وهذا مايؤكد على عشوائية التنوع الجيني وضرورة إعادة النظر في مفهوم المرض بحد ذاته وفيما إذا لم تكن الأخطاء الجينية ضرورة تطورية بحد ذاتها !!

وقد يكون السير على طريق تخليص البشر من العيوب الجينية هو الطريق نحو فناء الجنس البشري أو على الأقل قد تتسبب محاولات تغيير التركيب الجيني للإنسان في نشوء معضلات قد يمتد تأثيرها لأجيال عديدة. ونحن لانستطيع نسيان كيف دخلنا كالعميان عصر الطاقة النووية وعصر المبيدات الحشرية ولذلك ينبغي أن ندخل مرحلة الهندسة الجينية والاستفادة من الخارطة الجينية ونحن على وعي تام بأن هذه التقانة قد تستخدم للشر مثلما تستخدم للخير.

وبالرغم من دعوة الرئيس الأمريكي

السابق بيل كلينتون إلى وضع إنجاز الخارطة الجينية في خدمة شعوب العالم كله إلا أننا لانستطيع التكهن في ظل الفوارق التكنولوجية والاقتصادية الراهنة بين الشعوب بإمكانية الوصول إلى (عدالة) بيولوجية!!

ولا ندري إذا كان كولمبوس القرن الحادي والعشرين سيستطيع التخلي عن أسرار الخارطة الجينية أم أنه سيبقيها حكرًا عليه ليبقى هو المستفيد الوحيد من قارّة الجسد البشري!!

لأن هذا الاكتشاف يدفعنا من جديد لإعادة النظر في الكثير من المفاهيم النفسية والاجتماعية والبيولوجية كالمصير، والأمل، والموت، وحقوق الإنسان، وماهية الكائن والحياة.. وأصل الحياة. فالإنسان من وجهة نظر بيولوجية ليس جينومه أو مايملكه من جينات، خصوصًا وأن الجينات أو الأجزاء الحاملة للمعلومات الوراثية لاتتجاوز ١٠٪ من مجمل الجينوم وتعرف هذه الأجزاء بالاكسونات، بينما الأجزاء غير المشفَّرة والتي تعرف بالإنترونات ماتزال مجهولة الوظيفة مع أن الاعتقاد يميل إلى أنها تتدخل في وظيفة الجينات وسلوكها بالإضافة إلى وجود مايعرف بالجينات الخاملة والجينات المخمِّدة لعمل جينات أخرى وكذلك تداخل عمل الجينات وتعدد النمط المظهري للجين الواحد أو مايعرف بالبليوتروبية وهذا مايجعل من السابق لأوانه الحديث عن إنجاز الخارطة الجينية لأن الأمر لاينحصر بتحديد مواقع الجينات وحسب، بل سنكون بحاجة إلى خرائط إضافية عن سلوك هذه الجينات ووظائفها لأن هذه البنى الجزيئية ليست بنى ثابتة وإنما ديناميكية ستفرض تعديلات مستمرة على الخارطة الجينية!!

ولابد من التنويه أخيرًا إلى المشاكل الأخلاقية والاجتماعية والنفسية المترتبة عن تطبيقات الخارطة الجينية بدءًا من إمكانية أن تصبح وثيقة السلامة الجينية (وإمكانية التلاعب بها) شرطًا للموافقة على العمل في أية مؤسسة، وكذلك مشكلة الضمان الصحي بالإضافة إلى النزوع نحو إيجاد السوبرمان ليس بالمعنى النيتشوي للكلمة وإنما تحقيقًا لجموح معرفي وتقاني لاحدود له يدّعي إمكانية إيجاد الإنسان الأذكى والأجمل والأقوى على أساس رسم دقيق لخارطة جينية جديدة، لتصبح عندئذ اليوجينيا الهتلرية ضربًا من التخلف قياسًا بيوجينيا مابعد خارطة الجينيوم البشري واحتمال أن نصبح ضحايا الحتمية الجينية التي لاتقل بؤسًا عن كل الحتميات الأخرى التي كلّفت البشرية أثمانًا باهظة.

ولعله من المثير أن نقع في واحدة من أكثر المفارقات خطورة وهي أنه في

الوقت الذي آكد فيه علم الوراثة على اختلاف موروثاتنا أو جيناتنا، هذا الاختلاف الذي يشكل واحدة من القواعد الكبرى للعبة البيولوجية ويجعل كلاً منا كائنًا فريدًا يساهم في إغناء نوعه ويفتح أمامه إمكانات تطورية جديدة، فإن الحتمية الجينية وجعل الإنسان رهينة لهوية جينية محددة أو مطلوبة واستنساخ هذه الهوية هو نوع من التدخل السافر في اختيار الفرد لهويته وهذا مايقود إلى تهافت القول الديمقراطي وانتهاك لحقوق الإنسان.

فهل نراهن على حكمة ونضج الجنس البشري ؟!! .

❖ ❖ ❖

عرب آسيا المركزية: آثار وملامح

د. محمد البخاري *

عرب آسيا المركزية في عصر الأمير تيمور (تيمور لانك)

تحدثت المراجع الروسية والسوفييتية بالكثير عن العلاقات المتأزمة التي كانت قائمة بين العرب في آسيا المركزية والأمير تيمور (١٣٣٦م- ٧٣٦هـ ١٤٠٥م- ٨٠٧هـ) الملقب بـ«تيمور لانك» خلال فترة حكمه التي امتدت من عام ١٣٧٠م الموافق لعام ٧٧١هـ وحتى عام ١٨٥٨م الموافق لعام ١٢٧٤هـ وخاصة العرب في جنوب طاجكستان، وسمرقند وقشقاداريا وبخارى.(١) وتربط بعض تلك المراجع حضور العرب إلى المنطقة بتلك الحقيقة التاريخية الهامة من حياة ما وراء النهر. ومنها ما كتبه غريبيتكين أ.د. في كتابه «الشعوب الصغيرة في مقاطعة زرافشان (في تركستان

(*) د. محمد البخاري: باحث من سورية، أستاذ في معهد الدراسات الشرقية في طشقند. له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة

الروسية آنذاك)، الذي نشر في سانت بتربورغ، عام ١٨٧٢، وأندرييف م.س. في كتابه «بعض نتائج البحث العرقي الميداني بمحافظة سمرقند في عام ١٩٢١» الذي نشر في طشقند عام /١٩٢٤/ وبوريكينا ن. ن، داريز مايلوفا م.م، وفي كتابهما «بعض المعلومات عن لغة العرب في قرية جوغاري بمقاطعة بخارى في جمهورية أوزبكستان السوفيتية الاشتراكية الذي نشر في لينتغراد عام ١٩٣٠» وكارميشييف ب.خ. في كتابه «عرب آسيا الوسطى» ومواد البحث الميداني الذي أجرته مادامیدا جانوفا ز.م. في عام ١٩٨٧. وتنحصر الروايات التي يوردونها في إطارين:

الإطار الأول: ويعتمد على ماكتبه أندرييف م.س. عام ١٩٢١ عن عرب كاتتا كورغان وسمرقند، الذين ذكروا حسب روايته «أن الأمير تيمور جاء بالعرب من دمشق»، بينما أورد أندرييف أن الأمير تيمور «كان غير راض عن العرب، وقرر نفيهم إلى الصين عبر تركستان. وعندما عبر المنفيون ماوراء النهر، شاهدهم معلم الأمير تيمور وملهمه الروحي مير حيدر، وتأسف لحالهم، وطلب من الأمير تيمور الذي وافق على طلبه وأسكنهم سمرقند وكاتتا كورغان. وعرفانًا بالجميل التزم العرب منذ ذلك الوقت بدفع ضريبة خاصة لمير حيدر تنتقل من بعده لأحفاده عن أملاكهم وأنفسهم وأحفادهم».(٢) وتؤكد المراجع أن قسمًا من أولئك العرب موجود في طاجكستان حتى اليوم.

والإطار الثاني: ماذكرته مادامیدا جانوفا عام ١٩٨٧ نقلاً عن العرب الذين يعيشون في الوقت الحاضر في جنوب طاجكستان، وذكروا أنهم جاءوا إلى المناطق التي يعيشون فيها الآن منذ قرابة ٣٠٠-٤٠٠ سنة. وقبلها كانوا يعيشون في الهند التي جلبهم منها الأمير تيمور وأبقاهم للعيش في بلخ. ونتيجة لترحالهم بحثًا عن الكلأ والمرعى انتقلوا من بلخ إلى أفغانستان، حيث استقروا في وادي بيشكينت، وشغلوا الأراضي الخالية في جنوب طاجكستان. وأن خان بخارى الذي لم تحفظ الروايات اسمه أجبر العرب على تغيير انتمائهم القومي العربي! وخيرهم بين الانتماء إما للطاجيك وإما للأوزبك.(٣) ويرجح البعض أن تكون الأسباب الداعية لذلك دينية بحتة، لأن أولئك العرب كانوا من الشيعة، في الوقت الذي كان فيه السكان المحليين من السنة. ولما رفض العرب ما خيرهم عليه خان بخارى، فرض عليهم ضريبة خاصة. فهب للدفاع عنهم مير حيدر، فدفعوا له تلك الضريبة عن طيب خاطر. وذكرت أيضاً أن القسم الآخر من عرب جنوب طاجكستان، جاءوا للاستقرار هناك من قيسارة مع نهاية القرن التاسع عشر.

وللتأكد من الحقائق التاريخية ذكرت الباحثة نقلاً عن غفوروف أن الأمير تيمور كان قد احتل دمشق عام ١٤٠١م، وقضى على سكانها الآمنين بقسوة بالغة.[٤] واستناداً لما ذكره روي غونزاليس دي غلافيخو أحد أعضاء السفارة الأوروبية لبلاط الأمير تيمور عن مشاهداته في سمرقند عام ١٤٠٤م، أنه شاهد في المدينة مجموعة كبيرة من الحرفيين العرب، كان الأمير تيمور قد جلبهم معه من دمشق إلى سمرقند.[٥] وهو مايثبت تلك الحقائق وتقطع الجدل القائم بين الباحثين حول العرب المجلوبين من دمشق، رغم عدم ذكرهم في قصة حياة الأمير تيمور.[٦] ومنها ماذكره فولين س.ل. في كتابه «شعوب آسيا الوسطى وقازاقستان».

كما وتطالعنا المراجع بما يؤكد تجنب الأمير تيمور رغم قساوته وجبروته، لأي صدام مباشر مع رجال الدين، بل على العكس اعتماده عليهم في الكثير من الحالات. وأن أول ملهم ديني له، كان معلم والده في شهرسابز الشيخ شمس الدين قلل (أي الفاخوري). وأن أول حدث هام في حياة الأمير تيمور بعد استيلائه على بلخ عام ١٣٧٠م، كان استقباله لكبار الشيوخ الذين جاءوا إليه من ترمذ، ومن بينهم الشقيقان أبو المعالي، وعلي أكبر، الملقبان بـ«خوداواند زاده»، وأسفر لقاءه بهم عن توطيد العلاقة بينه وبين رجال الدين الإسلامي في المنطقة، تلك العلاقة التي لم تنقطع طيلة فترة حكمه.[٧] وتذكر المراجع أيضاً لقاءه في نفس العام مع الشيخ سعيد بركة، المولود في بعض الروايات في مكة المكرمة وفي بعضها الآخر في المدينة المنورة، والذي ظل الأمير تيمور على علاقة حميمة معه حتى وفاته، ودفنه معه في ضريح واحد بسمرقند بعد وفاته. وتتحدث المراجع أيضاً عن إقطاع الأمير تيمور الشيخ سعيد بركة مدينة أند هوي في شمال أفغانستان، التي ظل يحكمها وأحفاده من بعده حتى القرن ١٥ الميلادي.[٨]

ويذكر برتولد في كتابه «أولوغ بيك وعصره»، وكتابه «مقبرة تيمور» أن سعيد بركة توفي عام ١٤٠٣/١٤٠٤م في قره باغ، ودفن في البداية في أند هوي، ومن ثم نقل رفاته ودفن إلى جوار قبر الأمير تيمور في سمرقند.[٩] ويذكر أن حكم أند هوي بعد وفاة الأمير تيمور انتقل إلى شاه روح. وهو مايؤكد وجود العرب في شرق خراسان آنذاك أيضاً.[١٠]

وتتحدث المصادر عن النفاق الديني الذي كان يتبعه الأمير تيمور في المناطق التي استولى عليها، فتارة كان يفرض المذهب السني، وتارة يفرض المذهب

الشيعي. وأن البناء الهام والوحيد الذي شيده الأمير تيمور خارج عاصمته سمرقند ومسقط رأسه شهر سابز، كان الضريح على قبر الشيخ أحمد يسوي، المقدس عند الشيعة!؟ بما فيهم أتباع الطريقة الحيدرية (الضريح قائم اليوم في تركستان جنوب جمهورية قازاقستان). وأنه أعطى سعيد بركة الأصل المكاوي أو المدني في أندهوي لأنها كانت محاطة بالعرب الرحل. ولأن أند هوي كانت وقفًا للمدن المقدسة مكة المكرمة والمدينة المنورة، أو أن سعيد بركة طلب إعطاءه ضرائب مدينة أند هوي لتلك الأسباب المنطقية والقانونية.[11] خاصة وأن بعض المراجع تذكر أن سعيد بركة من أشراف مكة، وجاء إلى خراسان للإشراف على أوقاف المدن الإسلامية المقدسة فيها، وبعد أن رفض الأمير حسين المنافس الرئيسي للأمير تيمور وضع الأوقاف تحت تصرفه، توجه بطلبه للأمير تيمور وسلمه شارات السلطة الطبل والراية، لقاء وعد منه بتسليمه أموال الوقف. كما ويذكر فولين في كتابه «إلى تاريخ عرب آسيا الوسطى» أن عرب جيناو (في جنوب أوزبكستان اليوم)، أكدوا أن الأمير تيمور أسكنهم المنطقة، التي وصلوا إليها من أند هوي، أي إقطاعية الشيخ سعيد بركة. وهو مايفسر أن علاقة الأمير تيمور بالعرب ورجال الدين قد بدأت من سمرقند وقارشي وشهرسابز، ومن هناك امتدت إلى بلخ وأند هوي ومن ثم إلى شرق خراسان.

علاقة عرب آسيا المركزية بالطرق الصوفية

كما وتذكر المصادر المختلفة علاقة العرب بالطرق الصوفية في تلك المرحلة، ومنها الطريقة الحيدرية التي كانت واحدة من الطرق الصوفية المنتشرة في خراسان وغيرها من المناطق المجاورة خلال القرون الوسطى. وتربط تلك المصادر هذه الطريقة باسم مؤسسها الشيخ كتب الدين حيدره زاواوي (تركي، من آسيا المركزية، توفي عام ١٢٢١م، ودفن في زاوية، تحمل اسم «تربتي حيدري») في خراسان، نهاية القرن ١٢ الميلادي. وتذكر من ضمن هذا الإطار أنها تشكلت في نهاية القرن الـ١٤م كطريقة جديدة عرفت بطريقة مير حيدري، نسبة لمؤسسها السلطان مير حيدر توني (توفي في تبريز عام ١٩٢٧م). وكان لتلك الطريقة أتباع كثيرون ليس في خراسان وحدها، بل وفي بعض مناطق ماوراء النهر وأفغانستان وشمال الهند.[12]

وتربط بعض المصادر ظهور الطرق الصوفية تلك بالأحداث السياسية والعسكرية الحقيقية التي شهدتها المنطقة في بداية القرن الخامس عشر الميلادي. من خلال محاولة رجال الدين الإسلامي وسعيهم للسيطرة والهيمنة على السلطة، وأصحاب القرار السياسي والعسكري. ولا تنفي تلك المصادر مسعى مؤسسي تلك

الطرق لحسم أوجه الصراع المختلفة التي كانت منتشرة بين السنة والشيعة آنذاك، وخاصة مايتعلق منها بأموال الوقف الإسلامي، وبيت مال المسلمين. وهو ما ربطته بعض الدراسات بالضريبة الخاصة التي دفعها العرب لمير حيدر في البداية، ومن ثم لشيخ الطريقة من بعده.

ويفسر البعض بذلك ترحيل الأمير تيمور لقسم من العرب من شمال الهند الى بلخ، التي تأسس فيها في أواسط القرن الرابع عشر الأخوة الصوفية الجلالية السهروردية، التي تنتسب إليها مجموعة مير حيدري.[١٣] ويعتبرون أن أولئك العرب كانوا تلك الجماعة التي فرضت عليها ضريبة خاصة لقاء رفضها الاندماج بالطاجيك أو الأوزبك، بعد توغلها في عمق خانية بخارى (تحولت بخارى عام ١٧٨٥م إلى إمارة)، وبالتالي دخولهم ضمن نطاق سلطة بخارى. مما أدى لتعارض صريح في المصالح بينهم وبين السلطات المحلية. لأن العرب يتمتعون بميزة دينية، وهي الميزة التي دفعوا لقاءها ضريبة خاصة سميت خلال القرون ١٥- ١٧ الميلادية بـ«مال الجهاد».[١٤] وهو مايشبه الضريبة التي فرضها الأمير تيمور على القبائل العربية كـ«عقاب» لها انطلاقاً من المصالح السياسية الناتجة عن المعتقدات الدينية لتلك القبائل، ومن المرجح أن تكون بسبب رفضها المشاركة في الصراع الدموي الدائر على السلطة في المنطقة آنذاك، ورغبتهم بعدم الانحياز لأي طرف من الأطراف المتصارعة على السلطة وهو الأرجح على ماأعتقد.

ويورد برتولد في كتابه «تاريخ الحياة الثقافية في تركستان»، ورسولوف في مقالته «تنظيم جيوش خانيتي بخارى وقوقند في القرن التاسع عشر الميلادي» أن عرب قارشي (جنوب أوزبكستان اليوم) لم يقدموا لجيش أمير بخارى حيدر (١٨٠٠-١٨٢٦م) سوى ١٠٠ من الرماة، مما اضطره لفرض ضريبة كبيرة على العرب لتغطية نفقات جيشه الكبير الذي ضم مقاتلين من عرب سمرقند وميانكال وقارشي أيضاً، وكان في تلك الضريبة ظلماً وإجحافاً شديدين.[١٥] ومن دون أدنى شك كان ذلك سبباً لتوتر العلاقة بينهم وبينه. وفي هذا دليل يسوقه المستشرقون أيضاً يثبت مدى النفوذ الذي كان يتمتع به العرب في المنطقة قبل الاحتلال الروسي، ويفند مزاعمهم بأن انصهار العرب بالسكان المحليين كان فرضاً من أحد الحكام المحليين الذين لم يحتفظ التاريخ باسمه كما ذكرنا سابقاً في هذه الدراسة، تلك المزاعم التي روجوا لها بطريقة ذكية لإبعاد الشبهات عن الحرب الشعواء التي شنها المحتل ضد عرب المنطقة بالتحديد.

أنساب عرب آسيا المركزية كما رآها المستشرقون الروس والسوفييت

من نظرة متفحصة في المراجع الصادرة خلال الفترة الأخيرة من الحكم السوفييتي لآسيا المركزية، تطالعنا تسميات غير واضحة عن نسب القبائل العربية ولابد أن ذلك حدث بسبب التشويه الكبير الذي لحق بتاريخ المنطقة أثناء الاحتلال الروسي والحكم السوفييتي، وتدوين تلك التسميات بالحروف اللاتينية أولاً ومن ثم الروسية، من قبل أناس يجهلون المخارج الصحيحة لحروف اللغة العربية. فنطالع أسماء قبائل: بالوي، اسكندري، قريش، لورهابي، ميوي، ناوروزي، سعدي، باخشي باي، غورجي، زانغي باي، مير حيدري، رشيدي، سانوني، خوجه غي، شيباني وغيرها من الأسماء. ونرى أن الباحثون قد قسموا القبائل العربية الى مجموعات قبلية ثلاثة، هي:

١- مجموعة القبائل العربية الأصيلة التي واكبت الفتح العربي الإسلامي لما وراء النهر.

٢- مجموعات عرقية ظهرت خلال القرون الوسطى المتقدمة وحملت قبائلها تسميات جغرافية ويعتقد أن بينها قبائل عربية أصيلة.

٣- القبائل العربية الأصيلة التي سكنت المنطقة خلال فترة لاتزيد عن ١٠٠- ١٥٠ سنة.

ويذكر بولشاكوف في كتابه «تاريخ الخلافة» أن عرب المجموعة الأولى، ينتمون لقبائل جاءت من قلب الجزيرة العربية: قريش، وبني هاشم، وأبو القيس، وبني أبي الوقاص، والسادة بني السعدي، وقبائل بني تميم، وبني سعدوني (سعدي، أو سعيدي)، وقبائل عرب الجنوب (اليمن): قبائل صنعاني، ورشيدي، وقبائل عرب الشمال: شيباني، وبكر بن وائل (بني بكر، بني وائل). ومجموعة قبائل جنوب طاجكستان: عباسي.

ويذكر أن التسمية الصحيحة للقبيلة القرشية أبو القويس، هو: بني أبي وقاص، نسبة لمؤسسها بن أبي وقاص، والأصح لاسم جده، وهو واحد من صحابة الرسول العربي محمد (ص)، أو من القبيلة القرشية بني زهرة.[١٦] وينسب قبيلة شيباني للبكريين أي بني بكر بن وائل، ويعتقد أن لها قرابة بالقرشيين، وينسب قبيلة سعدوني، إلى بني سعده ويعتبرها واحدة من القبائل المدنية، التي عقدت مع النبي (ص) اتفاقية رباعية أطلق عليها بولشاكوف اسم «دستور المدينة»، ويذكر أنه كان من بينها قبيلة يهودية عظيمة!! ولا يستبعد أن المعاصرين من عرب المنطقة قد احتفظوا بالتاريخ الثقافي للقبائل المرشدة

(بيرا سعيدة جلال الدين حسين) من شمال الهند.[17] ويستند إلى فولين الذي ذكر استنادًا لوثائق من القرن 15 الميلادي، أوردت أن قبيلة بني سعد سكنت خراسان، وتحركت منها نحو الغرب إلى إيران وبالعكس.

ويذكر بولشاكوف أيضًا أن القبائل العربية الجنوبية: رشيدي، وصنعاني عاشت في آسيا المركزية أيضًا. رغم عدم ذكر قبيلة رشيدي من قبل المؤرخين في ماوراء النهر في كتاباتهم عن القرون الأولى للإسلام.[18] ويعتقد أن تسمية عباسي قد يكون مصدرها سياسيًا بحتًا، وظهرت مع قدوم الدعاة العباسيين للمنطقة. ولا يستبعد أن تكون تلك القبيلة جزءًا من بعض القبائل التي جاءت للمنطقة مع بداية الفتح الإسلامي في القرن الثامن الميلادي إلى آسيا المركزية ومن ضمنها القبائل القرشية.

ويدخل ضمن المجموعة الثانية حسب تصنيف بشكوف ومادامينوفا، مجموعة القبائل التي حصلت على تسمياتها خلال مرحلة الازدهار في القرون الوسطى (القرون 12- 17م)، ومنها قبائل: مير حيدري، واسكندري، وزان غوي (زانغي باي أو زان غوي)، وسعدي خوسا (أو سعد خوسا) وبهلوي، ولورخابي (أو ليار خوبي)، وغورجي، ونوروزي، وميوي. التي يقسمانها إلى مجموعتين:

الأولى لها صلة بالصوفيين الذين انتشروا خلال القرون الوسطى في خراسان، وأفغانستان، وما وراء النهر، وشمال الهند. ويعتبرانها من ملاك الأراضي الإقطاعيين. ويذكران أن قبيلة زنغي باي جاءت من بابي سينغي، ويعني بابا سينغيين، من شمال أفغانستان، ويمكن أن يكون أصلهم من وسط غيريرود في جبال سينغي سيبا، على سط الطريق بين هيرات وشهري ناو، ورباطي سينغي من باسين بمنطقة كوشنك على الطريق من سلسلة جبال باراباميز إلى قرية سينغي سيبا.

أما سعدي خوسا، وتعني «تابعة لسعد»، فيذكر بوسوبوف في مقالته «بكوية كوباديان في نهاية القرن التاسع عشر»، أنها من قبائل السلالة المعروفة المنسوبة لأحد الشيوخ وهو جوبر خوجه سعد بن حجة الإسلام (المتوفى عام 1562م)، الشخصية المؤثرة في قصر عبد الله خان. وكان سعد من كبار ملاك الأراضي في خانية بخارى، وكان يملك إضافة لتلك الأراضي، أراض في منطقة كاباديان.[19] ومن افتراض أن تلك الأراضي كانت غير تابعة لسعد، توقع أن تكون مجموعة عرب سعدي خوسا قد توقفت عمليًا عن الترحال مع نهاية القرن 16م، حيث تحولوا إلى مزارعين عاديين واختلطوا بالسكان

المحليين. ورافقت مرحلة إنعاش المناطق والأراضي المهجورة التي نهبت وخربت نتيجة لاجتياحها من قبل القبائل المغولية والتركية الرحل. حيث قام شيوخ جوبر وســــعــد هناك بإنشــــاء قنوات للري والصرف.[20] ويدعم إدعاء شيوخهم بنسبهم للنبي (ص) وأحقيتهم بحمل لقب خوجه الذي حمله أمثالهم، لأن قسمًا من تلك الأراضي (بما فيها شمال طاجكستان) سكنها قرشيون، وسكنتها من بعدهم واحدة من المجموعات العربية، ومن بينهم خوجه غي، التي سميت في الماضي خوجه جوبر أو مازينداران.

أما نسب إسكندري، فهو معقد جداً، لعدم وجود أية شخصية معروفة حملت هذا الاسم في القرون الوسطى يمكن أن تنسب إليها هذه القبيلة من بين القبائل العربية. وهذا قد ينطبق على اسكندر بن أفراسياب، أحد أصحاب الأمير تيمور، وحاكم غرب مازيندران لبعض من الوقت، وقام بعد ذلك بالعصيان ضد سيده وسقط قتيلاً خلال إحدى المعارك. أو على اسكندر بن هيندوبوكا، أحد القادة العسكر الذين خدموا ألوغ بيك، وكان نائبًا له في سمرقند أثناء غيابه عنها. ولكن من المثير ربط هذه التسمية باسم السلطان اسكندر حفيد الأمير تيمور، لأن هذا من غير المعقول، فالسلطان اسكندر كان حاكمًا لفرغانة، وتسلم حكم همدان عام ١٤٠٣م، وخلال ١٤٠٩- ١٤١٥م تسلم حكم فارس وأصفهان، وقتل عام ١٤١٦م. ولم يلعب أي دور في حياة عرب المنطقة لا من قريب ولا من بعيد.

ويرجع البعض نسب أولئك العرب، لأحد الشيبانيين المشهورين وهو عبد الله بن اسكندر (١٥٣٣/٣٤- ١٥٩٨م)، الذي تسلم عن جده جاني بيك حكم مدينتي كرمين وميانكال نتيجة القسمة عام ١٥١٢/١٣م، وهي الأماكن التي ظهر فيها فيما بعد العرب الاسكندريين. وقد ولد عبد الله بن اسكندر في قرية أفاريكينت (اليوم برينكينت الى الطريق من إشتيهان إلى سمرقند في جمهورية أوزبكستان). وبعد عودة اسكندر خان إلى كرمان، ظهر عبد الله وللمرة الأولى كحاكم، وصد عنها الهجوم الذي تعرضت له عام ١٥٥١م من طشقند وسمرقند. وبعد عدة إخفاقات وهو يحاول التثبت في بخارى وقارشي وشهرسابزو أقام حكمه عام ١٥٥٥/٥٦م في كرمان وشهرسابز، واستولى عام ١٥٥٧م على بخارى. وبعد معارك طاحنة أخضع لحكمه بلخ وسمرقند وطشقند وفرغانة (١٥٧٣- ١٥٨٢م). واستولى في الجنوب الشرقي على بدهشان، وفي الغرب على خراسان وغيليان، وفي الشمال على خوارزم. وبعد فترة قصيرة من وفاته ومقتل

ابنه انتقلت السلطة في ماوراء النهر إلى أسرة أخرى.

كما توقع فولين بأن يكون قسم من العرب الذين استوطنوا الشاطئ الأيمن لنهر أموداريا قد حصلوا على تسميتهم عام ١٥١٣م، عند قيام جاني بيك خان، وعبيد الله بتمشيط خراسان وبلخ بعد الاستيلاء عليهما، وإخضاع قسم من سكانهما.[٢١] وهو ما لايخلو من الأساس، خاصة أن تلك الحوادث كانت قد بدأت خلال فترة خاصة من المرحلة الثانية من تاريخ عرب آسيا المركزية، بما فيهم عرب قبائل بهلوي ومير حيدري وإسكندري، لأنه مع نهاية تلك المرحلة، قام عبد الله خان أثناء حكمه بتوطين أبناء جنسه، الذين حملوا اسم أبيه إسكندر، وحسب روايات سكان ماوراء النهر فإن عبد الله بن إسكندر كان يشغل مكانة لاتقل عن المكانة التي شغلها الأمير تيمور في تاريخ ماوراء النهر، وكان اسمه كاسم الأمير تيمور مرتبطاً بالكثير من الأحداث التاريخية التي عاشها العالم الإسلامي. ويفهم من ذلك أيضاً أن اسم إسكندر ظهر أثناء الأحداث التي جرت خلال عامي ١٥١٢/١٣م، حيث أبقى له جده من بعده تلك الأراضي التي عاش فيها أولئك العرب.

ويدخل بعض الباحثين ضمن المجموعة الثانية، التي ترتبط تسمياتها، بتسميات جغرافية: قبيلة بهنوي، مؤكدين نسبها للقبيلة العربية المشهورة بني بهلي التي سكنت أثناء حياة النبي محمد (ص) في المنطقة الشمالية للمدينة المنورة.[٢٢] ويشكك بروك، وبرتولد بذلك لأنه من المعروف على سبيل المثال، أن العرب بعد غزوهم (حسب تعبير برتولد) لما وراء النهر، أطلقوا على أراضي الصغد تسمية «إيران العليا»، وأثناء الاندماج أصبحت بهلوي، تنطق بوليوي، بوليسي وغيرها. وأخذت بالانتشار الواسع في خراسان، وشمال أفغانستان، وآسيا الوسطى. وفي نفس الوقت لايستبعدان، انتسابها للأصل، رغم تأثرها بالمحيط الأعجمي وأخذها الشكل الإيراني المشتق من الكلمة الفارسية، الطاجيكية (بالا، بولو «أعلى») التي تعني «عالي، أو خارجي، أو نسبة لعرب الشمال» لتمييزهم عن القبائل العربية للمناطق الواقعة إلى الجنوب من إيران، وحتى المناطق الجنوبية من إيران نفسها، لتصبح ذات مدلول جغرافي.

وتأتي ضمن المجموعة الثانية أيضاً قبيلة غورجي، وهي بالحرف الواحد «جورجي»، ولكن البعض يعتبرونها تحريف لغورجاتي، أي من غورجانتا في شمال الهند، وتوروزي نسبة لقرية توروز آباد على نهر غيريرودي، وميوي أي من مرو،

ويتوقعون أن تكون تسمية لارخابي، تحريفًا للاهوريين، أي من مدينة لاهور في شمال الهند، وكذلك الحال بالنسبة لقره باغي، وهي تحريف للقره باغيين، أي من قرية قره باغ الواقعة بين قارشي وياكّاباغ. ويربطون بينها وبين الأحداث التاريخية والسياسية التي جرت خلال القرون الوسطى في المنطقة، وسببها انتقال القبائل العربية من مناطق سكنها السابقة لأماكن جديدة فيها.

أما المجموعة الثالثة وتتضمن قبائل اشتقت أسماؤها من اللغات العربية والفارسية والتركية، كغيردون التي يمكن أن تكون من الأصل الطاجيكي غلدوندان أي رحل، وكانتا بو من الأصل الأوزبكي كانتا «كبير»، وبو «قدم»، أي القدم الكبيرة، (ونعتقد أن الأصح هو المصدر العربي «كتب»، وهو إشارة صريحة للدور الكبير الذي كان يلعبه العرب في التعليم آنذاك، وخاصة أن تسمية «مكتب» تطلق على المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية في المنطقة حتى اليوم) وعبارة «أيوا جاء»، نعم جاء بالعربية الفصحى، وملا غولي وهي مشتقة من ملا «رجل دين» وغو «زهرة».

بينما بقيت أمام الباحثين مجموعة كبيرة من القبائل العربية المختلفة النسب والمصدر، مجهولة بالنسبة لهم، كتسميات بني علي، وجمالي، وبيت يمني. ويتوقعون أن تسمية بيريندي يمكن أن تكون مشتقة من تسمية قرية براداان على الفرات الأوسط في العراق، أو من الاسم المؤنث بورادوخت، وهو إسم بنت خوسروف الثاني، الذي حكم إيران لبعض الوقت في القرن السابع.(٢٣) ولا يستبعدون أن تكون تلك التسمية مرتبطة بالأسطورة التي ترددت في القرن التاسع الميلادي عن نبأ «زواج الحسين بن علي بن أبي طالب (رض) من زوجته فاطمة الزهراء، من ابنة آخر الملوك الساسانيين». وتسمية باخشي باي أو باخشاوي، التي جاءت كما يعتقدون من منصب باخشي، وهو لقب كان يطلق على المنشدين في قصور التيموريين. وتسمية قبيلة سور خانوبوش، التي تترجم بالحرف الواحد إلى اللغة العربية بـ«لابس الأحمر»، التي سكنت سورخانداريا (ولاية بجنوب أوزبكستان اليوم)، وقبائل بونصاري، وميغليادي، وموشكاكي، وساليور، وشولبوش، وشوني التي لم يتمكن الباحثون ذكر شيء عنها.

ومن المجموعات الكبيرة من العرب، المجموعة التي تحركت من أندهوي في الجنوب إلى أراضي آسيا المركزية، والتي يمكن أن تكون قبيلة شيبانية، قدمت وفق ماذكرته بوريكينا ن.ن. وإيزمايلوفا م.م. لزيارة ضريح (مزار) بهاء الدين نقشبندي بالقرب من بخارى واستقرت

هناك.[٢٤] وتمت دراستهم في الثلث الأول من القرن العشرين، في قرية جو غاري كيجدوفان بولاية بخارى، واكتشف أنهم قد فقدوا لغتهم العربية.[٢٥] ويذكر فولين س.ل. أن آخر موجة كبيرة من القادمين العرب جاءت في نهاية القرن السابع عشر.[٢٦]

وتتفق المراجع على أن القرن السابع عشر، يمثل المرحلة التي شهدت تغيير الأسر الحاكمة القديمة في آسيا الوسطى، وانهيار التقسيم الإداري والسياسي القديم للمنطقة، الذي بني على أساس التقسيم الجغرافي. ويسجل التاريخ السياسي لتلك المرحلة التاريخية، غياب أي نوع من أنواع السلطة المركزية في آسيا المركزية، وكثرة تبدل الأسر الحاكمة فيها، نتيجة للحروب الداخلية والغزوات الخارجية الكثيرة، وخاصة في خراسان، وبلخ، وما وراء النهر.[٢٧] وظهرت في الحركة الكبيرة للعرب الكتتاكورغانيين، والسمرقنديين، والطاجيك، التي كانت وفق ماذكره برهان الدين خان كوشكيكي، في كتابه «كاتتاغان وبدهشان» نتيجة للحروب الداخلية في بخارى وبدهشان خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، ومن المعروف أنه أثناء حكم صوبخان قولي خان (١٦٨٠- ١٧٠٢م)، لبلخ، كانت هناك قبيلة كبيرة من الأوزبك الكاتاغانيين المتذمرين من هذا الخان، وانتقالها بسبب ذلك من ضواحي سمرقند للسكن في غيسار، وبعد ذلك في قندوز. ومن هناك استولى الكاتاغانيين على غيسار، وقولياب ومقاطعات شمال أفغانستان وشرق خراسان،[٢٨] وهو ما أدى إلى الحد من حركة بعض القبائل، وأدى بالتالي إلى تحرك قسم من عرب أفغانستان إلى مناطق مشتركة بين طاجكستان وأوزبكستان، بما فيها تلك التي عاشت في السابق في كاتاغاني. وهو ما أكدته روايات عرب قارشي التي أشارت بدقة إلى تلك المرحلة التاريخية.[٢٩]

وقد شهدت تلك المرحلة تنقلات كبيرة للعرب من ما وراء أموداريا، وبدأ عرب خانية بخارى (إمارة) بالتدريج بشغل مناطق محددة من أراضي الخانية، وتأقلموا ضمن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في الوسط متعدد القوميات لخانية بخارى. وتعتبر المراجع أن سبب استقرار العرب في تلك المناطق، أنهم كانوا من الرحل، وآثروا السكن هناك لتلائم الظروف الطبيعية والأحوال الجوية التي تسمح لهم بالتمسك باقتصادهم التقليدي، على الحدود الفاصلة بين الأراضي الزراعية والواحات والبادية. واختاروا في الشتاء العيش في الوديان المعزولة قليلة الثلوج، وخرجوا للبادية في الربيع وإلى

الجبال في الصيف. وفي نفس الوقت احتفظوا بقربهم الدائم من المراعي والمدن المركزية الكبيرة، مما سهل عليهم عملية تبادل المنتجات، والمحافظة على استقرار اقتصادهم الخاص، داخل النظام الاقتصادي والاجتماعي في إمارة بخارى، وشغلوا فيها موقعًا معينًا سمح لهم بتحقيق بعض المكاسب السياسية، والحفاظ على حد أدنى معين من التبعية لحكام بخارى. وبسهولة التحرك إلى أطراف الإمارة في حال حدوث أي صدام. وهو ما تؤكده المراجع التاريخية، التي ذكرت أن عرب بخارى شكلوا وحدة إدارية خاصة في العلاقات الاقتصادية في مناطق ما وراء أموداريا حتى أواسط القرن التاسع عشر، تحت رئاسة مير خازورامي، المنصب الذي ينتقل بالوراثة، وكان شاغل هذا المنصب مسؤولاً أيضًا عن جباية الضرائب والهبات.

ومع الزيادة الكبيرة في عدد سكان الإمارة، وحضور مجموعات كبيرة العدد من الشمال، شغلت الأراضي المحيطة بأراضيها التقليدية، أضطر بعضهم إلى ترك الترحل، والانتقال إلى حياة الاستقرار. وهو مايعني مرة أخرى أن العرب في المناطق اتجهوا نحو الإقامة والاستقرار، وهذا أمر طبيعي. ولم يتجهوا أبدًا نحو التخلي طواعية عن هويتهم الثقافية المميزة والمحترمة داخل المجتمع الإسلامي المحلي.

المستشرقون الروس ودورهم في سياسة طمس الشخصية الثقافية لعرب آسيا المركزية

من تلك الدراسات التي راجعناها نجد أن تاريخ العرب على الشاطئين الأيمن والأيسر لنهر أموداريا في آسيا المركزية قد قسمته المراجع الروسية إلى مراحل نلخصها في:

❖ المرحلة الأولى: التي رافقت وصول العرب الفاتحين إلى آسيا المركزية خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين، واستقرارهم في المنطقة، وتنتهي المرحلة مع بداية الحملات العسكرية التي قام بها الأمير تيمور (تيمورلانك) في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي، وعاش خلالها العرب في ماوراء النهر داخل مناطق جديدة وغير معروفة لهم، وقاموا خلالها بإيجاد مكانة لهم داخل التركيبة الاقتصادية والسكانية للمجتمع المحلي، مستفيدين من العامل الديني الهام والدور السياسي الكبير الذي لعبه الدين الإسلامي في حياة المنطقة بعد انتشاره الواسع فيها. وحافظ خلالها العرب على ترابطهم وأنسابهم ولغتهم وثقافتهم، وكان لهم مركزًا دينيًا خاصًا منحهم الكثير من المميزات الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية.

❖ المرحلة الثانية: وبدأت مع انطلاق حملات الأمير تيمور، ونتج عنها تحطيم التركيبة التقليدية السياسية والاقتصادية السائدة في المنطقة بأسرها، وأدت إلى إعادة توزيع الأدوار السياسية والاقتصادية في المنطقة، ودفعت نحو تشكيل أرضية جديدة غيرت واقع التسميات التي كانت معروفة آنذاك. وأحلت مكانها تسميات جديدة، ارتبطت في الكثير من الحالات بالمواقف التي اتخذتها الطبقة العليا في المجتمع، وحددت من خلال علاقتهما القبلية والعشائرية ونفوذ كل منهما بين جميع القبائل.

واستمرت حتى مجيء الغزاة الروس إلى المنطقة واحتلالها، وشروعهم بتغيير ملامحها السكانية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفرض ثقافة غريبة عليها. مما نتج عنه تشويه وطمس مقصود لتاريخ المنطقة. وكان أول المتضررين منه عرب آسيا المركزية الذين تمكنت الإدارة الروسية من القضاء على شخصيتهم الاجتماعية، واللغوية، والدينية، والسياسية والاقتصادية تدريجياً، تنفيذاً للسياسة الاستعمارية التي رسمتها الإمبراطورية الروسية لنفسها منذ بداية القرن الثامن عشر.

وكان الدور الكبير في طمس معالم التاريخ العريق للمنطقة وتشويهه، للاستشراق الروسي الذي بدأ بالتوجه نحو دراسة لغات الشعوب الإسلامية العربية، والفارسية، والتركية، منذ عام ١٧١٦، وإيفاد عدد من الطلاب الروس للدراسة في أصفهان عام ١٧١٧، رغبة من القيصر الروسي آنذاك بإعداد كوادر روسية خالصة لخدمة مصالح الإمبراطورية الآخذة بالتوسع، بدلاً عن العناصر الأجنبية الوافدة للاستيطان في روسيا كما سبق وذكرناه.(٢٠)

ويوضح الدور لعبة المستشرقين الروس لتحقيق أهداف الإمبراطورية الروسية في القرن الثامن عشر، غيورغ ياكوب كير (ولد في شليزينغين في ألمانيا عام ١٦٩٢ وتوفي في سانت بيتربورغ عام ١٧٤٠) ماغيستر جامعة لايبزغ، وهو أول مستعرب في أوروبا قرأ الخط الكوفي،وخبر اللغات السامية والإسلامية، في مشروعه الذي قدمه للحكومة الإمبراطورية الروسية عام ١٧٣٣. وأوردها برتولد في مقالته «الاستشراق في روسيا في القرن الثامن عشر»، ويتلخص مضمونها بما يلي:

«خدمة الإدارة الحكومية الروسية، وتأمين حاجتها من المترجمين في اللغات الشرقية، للترجمة وإدارة المناطق التابعة لروسيا، وللعلاقات مع الدول الشرقية، وخدمة توسع الإمبراطورية الروسية،

والاستيلاء على تركيا وآسيا الوسطى، ونشر الدين المسيحي بين المسلمين. ولهذا الغرض يجب دراسة اللغات العربية والتركية والفارسية والسريانية والسومرية والإثيوبية والصينية والمنشورية والمغولية وغيرها من اللغات الشرقية[31]. وهو مايوضح أبعاداً ومرامي بعيدة المدى سياسيًا وايديولوجيًا وجغرافيًا واقتصاديًا. لأنه من نظرة متعمقة في ماهية أولئك المستشرقين الذين خدموا الإمبراطورية الروسية طيلة القرون الثلاثة الماضية، نجد أن الأكثرية المطلقة من مؤسسي مدرسة الاستشراق الروسية كانت من اليهود الأشكيناز الأوربيين الذين قدموا من أوروبا للاستيطان في الأمبراطورية الروسية، وهم أولئك الذين ربطوا بين تدريس اللغتين العربية والعبرية، وتاريخ أديان وقوانين وعلوم وفنون وعادات العبرانيين والعرب في جامعة موسكو منذ عام ١٨١١[32]، وهو ما أدى إلى نشأة جيل من المستعربين اليهود الروس الذين التحقوا بالدراسة أصلاً لتعلم اللغة العبرية، وكانت لهم اليد الطولى في توجيه حركة الاستعراب ليس في روسيا وحسب، بل وفي مستعمراتها الإسلامية، من خلال الدراسات التي قاموا بها دون سواهم، والمواقع الحساسة التي شغلوها في معاهد الاستشراق التي أسست في أنحاء مختلفة من الإمبراطورية الروسية وبعدها خلال العهد السوفييتي.

واستفادوا من ذلك الوضع في كل الظروف والمناسبات لدعم الحلم الصهيوني بإقامة دولة إسرائيل، الأمر الذي تطلب أولاً القضاء على آخر خلافة إسلامية كانت قائمة في الدولة العثمانية، كما حدث فعلاً في مطلع القرن العشرين، ومن ثم العمل بدأب ومثابرة للقضاء على اللغة العربية أو محاربتها أو تشويه تدريسها في كل مكان وجدوا فيه، وهي اللغة التي تعتبر من مقومات الرابطة التي تجمع الشعوب الإسلامية وتحافظ على نقاء الدين الإسلامي، ولم يألوا جهدًا في الإساءة للعرب وتدنيس تاريخهم في كل المناسبات، ولابد أن الهدف من ذلك كان واضحًا ولايحتاج لأي تعليق. وسخرية القدر أن ذلك كله يتم تحت سمع وأبصار البشرية جمعاء تحت شعار الدفاع عن السامية، والساميين وكأن العرب لايمتون للسامية بصلة. ومن يدري فربما كان الهدف النهائي القضاء على الشخصية العربية، والثقافة العربية لتحل مكانها الشخصية العبرانية والثقافة العبرانية كواجهة وحيدة تمثل كل الشعوب السامية في المستقبل ومن يدري!؟.

ولعل ذلك كان من أسباب الحملة الشعواء التي تعرض لها عرب آسيا المركزية، دون سواهم الذين تعرضوا لحملات طمس للشخصية الثقافية التي ميزتهم داخل المجتمع في تركستان الروسية

منذ الأيام الأولى للاحتلال، وزادت حدتها خلال العهد السوفييتي وبالضبط الفترة الممتدة مابين الثلاثينات والستينات من القرن العشرين. وهي الفترة التي شهدت تركيزًا على دراسة ونشر أبحاث عن لغة عرب آسيا الوسطى السوفييتية قام بها تسيريتلي، وفينيكوف[٣٣] تمهيدًا لشطبهم نهائيًا من بين الأقليات العرقية في الاتحاد السوفييتي السابق وهو ماحدث بالفعل. وهم وكما تعترف الموسوعة السوفييتية الكبيرة، أنهم: «من الشعوب التي تعيش في آسيا الوسطى، ضمن مجموعات صغيرة، وخاصة في محافظتي بخارى، وسمرقند، في أوزبكستان السوفييتية، بين السكان المحليين الأوزبك، والطاجيك، والتركمان، منصهرين بالتدريج فيهم(؟!) (بالحرف الواحد كما ورد في النص، وفيه إشارة واضحة للهدف الموضوع)، وعددهم حوالي ٨٠٠٠ شخص، وفق إحصائيات عام ١٩٥٩. ويتحدث أكثر ٣٤٪ منهم بلهجات اللغة العربية، واللغات الأوزبكية والطاجيكية والتركمانية. وتشير الدراسات إلى أنهم من أحفاد العرب القادمين من بلاد الرافدين، وشبه جزيرة العرب، وجاؤا آسيا الوسطى خلال فترات مختلفة من شمال أفغانستان، ومنها انتقلوا إلى الضفة اليمنى لنهر أموداريا. وثقافتهم وحياتهم شبيهة بثقافة وحياة الأوزبك والطاجيك، ولو أنهم احتفظوا ببعض ملامح ثقافتهم القديمة، ويدينون بالدين الإسلامي، المذهب السني[٣٤]». ونلاحظ أن العرب اختفوا وبالفعل تمامًا من الإحصائيات السكانية التي جرت في الاتحاد السوفييتي السابق بعد ذلك التاريخ، فماذا حل بهم؟ ولماذا هذا الانقراض السريع ياترى؟

والجواب نجده في السياسة السوفييتية المعلنة آنذاك، والتي تقول (بالحرف الواحد) في واحدة من الموسوعات السوفييتية: أنه «في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، هيئت كل الظروف لتطور كل الشعوب والقوميات. وفي المجتمع الاشتراكي «القومي» و«اللغة الأم» يعتبران مفهومان مستقلان، لهذا في برنامج تعداد السكان لعام ١٩٢٠ اعتبرت اللغة الأم هي اللغة التي يتحدث بها أفراد الأسرة، وفي الأسر المختلطة اعتبرت لغة الوالدة الأم للأسرة. وفي إحصاء عام ١٩٢٦. اعتبرت اللغة الأم هي اللغة التي يتحدث بها الشخص المعني بطلاقة (الغريب أن هذا المبدأ على عرب الاتحاد السوفييتي فقط، ولم يتعرض لسواهم من الأقليات التي أصبحت تتحدث باللغة الروسية بعد أن فقدت لغاتها الأصلية، وبقيت الإحصائيات تصنفهم وفق قومياتهم التي ينتمون إليها حتى انهيار الاتحاد السوفييتي)، وفي إحصائيات عامي ١٩٣٩، ١٩٥٩. اعتبرت اللغة الأم هي اللغة التي يفضلها الشخص ذاته. وهو الأسلوب الذي أتبع في إحصاء السكان خلال عامي ١٩٧٠. ١٩٧٩. وفي نفس الوقت أخذت

اللغة الثانية التي يتحدث بها الشخص بطلاقة بعين الاعتبار، ضمن سياسة فرض اللغة والثقافة الروسية على أبناء المنطقة.

وخلال أعوام ١٩٧٠ ـ ١٩٧٩ تضاعف عدد الأوزبك الذي يتكلمون الروسية بطلاقة ٥,٥مرات، ووصلت نسبتهم في عام ١٩٧٩ إلى ٥٢,٩٪ من عدد الأوزبك، بينما كانت ١٣,١٪ عام ١٩٧٠. وبلغ عدد أبناء القوميات الأخرى الذين يقطنون أوزبكستان عام ١٩٧٩، ويعتبرون اللغة الأوزبكية اللغة الأم لديهم ١٣٢٦٨٠نسمة، بينما كان عددهم ٧٢٦١٨ نسمة في عام ١٩٧٠[٣٥]». وأعتقد أن العرب قد واجهوا الضغوط ضدهم طيلة فترة الاحتلال باختيار اللغة الأوزبكية والحياة في كنف إخوانهم الأوزبك في أوزبكستان، والطاجيكية في طاجكستان، وهكذا في بقية جمهوريات آسيا المركزية، هربا من سياسة الاضطهاد الروسي والسوفييتي. وهو الخيار الصائب الذي اختاروه عن وعي وإدراك لوضعهم الذي وصلوا إليه. ويبين الجدول التالي التركيبة السكانية في جمهورية أوزبكستان عشية الاستقلال وفق إحصاء عام ١٩٨٩، والتي هي تركيبة غدت متعددة القوميات أساساً:

وأعتقد أننا لانحتاج هنا إلى أي تعليق، بل إلى إضافة أن السلطات السوفييتية كانت قد استبدلت الحرف العربي بالحرف اللاتيني أولاً في الكتابة بآسيا الوسطى في ١ كانون أول /ديسمبر ١٩٢٨، واستبدلته بالحرف الروسي في ٩ كانون ثاني/ يناير ١٩٤٠[٣٦]، قاطعة بذلك الصلة بين شعوب المنطقة وثقافتهم وتاريخهم المكتوب، وأرفقتها بمضاعفة حملتها الشعواء ضد الأديان، وإغلاق المساجد والكنائس، ومحاربة رجال الدين. وهو مايمكن تصوره من الحالة المرئية التي وصل إليها الناطقين بالضاد خلال الفترة العصيبة من تاريخ آسيا المركزية، الذين تعتبر لغتهم من أساسيات ومسببات استمرار الدين الإسلامي الحنيف فيها. وهو ماكانت تدركه السلطات السوفييتية جيداً حيث عملت وباستمرار على إفقاد وحرمان الأقلية العربية في المناطق الإسلامية الخاضعة لسلطتها ليس ثقافتها ولغتها وحسب، بل وشخصيتها ومكانتها داخل المجتمع المحلي التي هي جزء لايتجزأ منه أصلاً.

وقد تبدل التوضع بعد إستقلال جمهورية أوزبكستان وبدأت تظهر أرقام واضحة عن توزع السكان حسب القومية التي يحددها المواطن لنفسه في مختلف ولايات الجمهورية دون أية ضغوط، وعادت القومية العربية إلى الظهور في الإحصائيات الرسمية المنشورة، كما هي الحال في ولاية قشقاداريا، وهو ماتوضحه نتائج تعداد السكان لعام ١٩٩٥ الموضحة في الجداول التالية:

الولاية	مدينة طشقند	طشقند	قره قلبقاستان	خوارزم	أنديجان	نمنغان	فرغانة
	السكان (ألف نسمة)						
القومية	٢١٠٩ ٤,٩%منهم:	٢٢٤٠ ٩,٩%منهم:	١٢٩٧ ٦,٢% منهم:	١١٩٨ ٥,٣% منهم:	١٩٩٣ ٨,٨%منهم:	١٧٤١ ٩,٩%منهم:	٢٤٤٤ ١٠,٨% منهم:
اوزبك	٤١,٢	٥٠,٢	٢٢,٣	٩٥	٨٥	٨٥,١	٨٣,٦
قره قلباك			٢٢,١	٧,٠٧			
قازاق	١,٢	١٢,٤	٢٦,٣	١,٤			
روس	٣٤	١٤,٦	١,٦	١,٦	٢,٩	١,٩	٤,٩
تركمان	-	-	٥	-	-	-	-
كوريون	-	٢,٦	٠,٨	٠,٨	+	٠,٣	-
تتر	٦,٣	٥	٠,٧	-	٢,٩	١	١,٨
تتر القرم	-	-	-	-	-	٠,٨	-
أوكرانيون	٢,٩	١,٢	٠,٢	-	-	٠,٢	-
قرغيز	-	٠,٥	٠,١	-	٤,٢	١,١	٢,١
يهود	٢,١	٥	-	-	-	-	-
طاجيك	-	[illegible]	-	-	+	٨,٨	٥,٥
ويغور	-	[illegible]	-	-	+	-	-
أتراك	-	٢	-	-	-	٠,٢	-
ألمان	-	٠,٩	-	-	-	-	-
آخرون	١,٢	-	-	-	-	-	-

الولاية	بخارى	سورخان داريا	قشقاداريا	جيزاك	نوائي	سمرقند	سرداريا
	١٩١٨السكان (ألف نسمة)						
القومية	١٢١٥ ٥,٨%منهم:	١٥٣٦ ٦,٨%منهم:	٨,٥% منهم: ٨٧,٧	٨٧١ ٣,٩% منهم:	٧٢٤ ٨,٨%منهم:	٢٤٢٢ ١٠,٨%منهم:	٦٢٦ ٢,٨% منهم:
أوزبك	٨٥,٤	٧٩,٩	-	٨١,٨	٦٣,٢	٧٦	٦٢
قره قلباك	٠,٩	-	-	-	١,٤	-	-
قازاق	١,٦	٠,٣	+	٦,٤	١١,٥	٠,٣	٣,٨
روس	٤	٢,٧	+	٢,٨	١٣,٥	٥,٢	١٠
تركمان	٠,٧	١,٣	+	-	-	-	-
كوريون	٠,٢	٠,٢		-	-	٠,٤	٢,٣

الولاية	مدينة طشقند	طشقند	قره قلباقستان	خوارزم	أنديجان	نمنغان	فرغانة
	السكان (ألف نسمة)						
القومية	٢١٠٩ ٩٠٤٪ منهم:	٢٢٤٠ ٩٠٩٪ منهم:	١٣٩٧ ٦.٢٪ منهم:	١١٩٨ ٥.٣٪ منهم:	١٩٩٣ ٨.٨٪ منهم:	١٧٤١ ٧.٧٪ منهم:	٢٤٤٤ ١٠.٨٪ منهم
أوزبك	٤٤,٢	٥٠,٢	٣٢,٣	٩٥	٨٥	٨٥,١	٨٣,٦
قره قلباق	-	-	٣٢,١	٠,٠٧	-	-	-
قازاق	١,٢	١٢,٤	٢٦,٣	١,٤	-	-	-
روس	٣٤	١٤,٦	١,٦	١,٦	٣,٩	١,٩	٤,٩
تركمان	-	-	٥	-	-	-	-
كوريون	-	٣,٦	٠,٨	٠,٦	+	٠,٣	-
تتر	٦,٣	٥	٠,٧	٠,٨	٢,٩	١	١,٨
تتر القرم	-	-	-	-	-	٠,٨	-
أوكرانيون	٢,٩	١,٢	٠,٢	-	-	٠,٢	-
قرغيز	-	٠,٥	٠,١	-	٤,٢	١,١	٢,١
يهود#	٢,١	٥	-	-	-	-	-
طاجيك	-	٤,٢	-	-	+	٨,٨	٥,٥
ويغور	-	٠,٤	-	-	+	-	-
أتراك	-	٢	-	-	-	٠,٢	-
ألمان	-	٠,٩	-	-	-	-	-
آخرون	١,٢	-	-	-	-	-	-

الولاية	بخاري	سورخان داريا	قشقاداريا	جيزاك	نوائي	سمرقند	سرداريا
	السكان (ألف نسمة)						
القومية	١٣١٥ ٨,٥ منهم	١٥٣٦ ٨,٦ منهم:	١٩١٨ ٥,٨ منهم:	٨٧١ ٩,٣ منهم:	٧٣٤ ٣,٣ منهم:	٢٤٣٢ ٨,١٠ منهم:	٦٢٦ ٨,٢ منهم
أوزبك	٨٥,٤	٧٩,٩	٨٧,٧	٨١,٨	٦٣,٣	٧٦	٦٢
قره قلباق	٠,٩	-	-	-	١,٤	-	-
قازاق	١,٦	٠,٣	-	٦,٤	١١,٥	٠,٣	٣,٨
روس	٤	٢,٧	+	٢,٨	١٣,٥	٥,٣	١٠
تركمان	٠,٧	١,٣	+	-	-	-	-
كوريون	٠,٢	٠,٢		-	-	٠,٤	٢,٣
تتر	١,٨	١,٢	-	١,٨	٣,٦	٣,٣	٣,٢
أوكرانيون	٠,٤	٠,٥	+	٠,٢٤	١,٤	٠,٧	-
قرغيز			-	٢,٤	-	٠,١	-
يهود#	٠,٥	-	-	-	-	٠,٣	-
طاجيك	٤	١٣,٣	+	٢,٥	١,٣	٩,٧	٧,٨
ويغور	-	-	-	-	-	٠,٣	-
أتراك	-	-	+	٠,٠١	-	٠,٨	-
ألمان	-	-	-	٠,١	-	٠,١	-
أذربيجان	٠,٢	-	+	-	٠,٩	-	-
بيلاروس	٠,١	-	-	-	٠,٣	-	-
عرب	-	-	+	-	-	-	-
لولي (نور)	-	-	+	-	-	-	-
فرس	-	-	-	٠,٢٣	-	-	-
أرمن	-	-	-	٠,٢٨	-	-	-

(٭) - الأرقام تتحدث عن اليهود الشرقيين بيهود بخاري (السفرديم)، واليهود الأوربيين (الأشكيناز).
(.) - غير واردة في الإحصاء.
(+) - واردة في الإحصاء دون أرقام.

ورغم كل الضغوط بقي العرب في المنطقة، وبقي الدين الإسلامي في قلوب شعوب المنطقة رغمًا عن أنف المستعمر واستبداده. الدين الذي يلقى اليوم رعاية الدولة في جمهورية أوزبكستان رغم فصل الدين عن الدولة دستوريًا. وخير مثال على تلك الرعاية افتتاح أول جامعة إسلامية في طشقند رسميًا، باحتفال خاص جرى تحت رعاية رئيس الجمهورية إسلام كريموف في مطلع أيلول / سبتمبر ١٩٩٩، حظي بشرف تمثيل العرب وإلقاء الكلمات في الحفل من بين السفراء العرب والأجانب المعتمدين في طشقند الأستاذ أبو بكر عباس رفيع سفير المملكة العربية السعودية، والدكتور ممدوح شوقي سفير جمهورية مصر العربية. وإنشاء صندوق الإمام البخاري الدولي قبل ذلك بإسهام كويتي، والتوسع في تدريس اللغة العربية في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية بالجمهورية، وافتتاح أقسام الدراسات الإسلامية في مؤسسات التعليم العالي والمتوسط في الجمهورية قبل ذلك. ولكن ومع الأسف الشديد نلاحظ تراجعًا واضحًا في العلاقات الثقافية والعلمية التي كانت تربط طشقند وعواصم آسيا المركزية الأخرى ببعض العواصم العربية من خلال مركز الاتحاد السوفييتي السابق، وهو عكس ما كان متوقعًا. وعزوف الكثير من الأوساط الأكاديمية العربية عن إقامة صلات تعاون علمي وثقافي جديدة مع مثيلاتها في آسيا المركزية، ناهيك عن غياب اهتمام مراكز تطوير تعليم اللغة العربية والأوساط الأكاديمية في البلدان العربية تمامًا بواقع مناهج ومواد تعليم اللغة العربية في مؤسسات التعليم قبل الجامعي، والجامعات في المنطقة وخاصة في أوزبكستان. وبالمقارنة مع مثيلاتها من بعض الدول الأوروبية والآسيوية والولايات المتحدة الأمريكية التي تدرك أهمية اللغة في عملية التفاعل الثقافي وافتتحت فروعًا إقليمية لها في طشقند تعمل على دراسة واقع وسبل تطوير مناهج ومواد وطرق تدريس لغاتها لأبناء المنطقة، وتخصص منحًا دراسية لهذا الغرض. هذا إن لم نشر إلى الزيارات العلمية وإقامة الأسابيع الثقافية التي أصبح غياب الدول العربية عنها شبه تام خلال السنوات العشر الأخيرة بعد الاستقلال. وهو مايسبب وينتج حالة من الجفاء وتغييب أكره أن أقول متعمدًا لحالة التفاهم والتواصل الثقافي الذي تفرضها تبعات العولمة الثقافية والإعلامية أصبحت العامل المؤثر في تكوين وتوجيه الرأي العام.

الهوامش

١ـ انظر: غريبينكين أ.د.، الشعوب الصغيرة في مقاطعة زرافشان. تركستان الروسية (سانت بتربورغ: موسكو: ستاتي، ١٨٧٢)، الإصدار ٢، ص ١١٥؛ (باللغة الروسية).

ـ أندرييف م.س.، «بعض نتائج البحث العرقي الميداني بمحافظة سمر قند في عام ١٩٢١»، أخبار القسم التركستاني للجمعية الجغرافية الروسية، ج ١٧ (طشقند ١٩٢٤)، ص ١٢١ ـ ١٤٠؛ (باللغة الروسية).

ـ بوريكينا ن.ن.، وإيزمايلوفا م.م.، بعض المعلومات عن لغة العرب في قرية جوغاري بمقاطعة بخارى في جمهورية أوزبكستان السوفييتية الاشتراكية، ملاحظات الزملاء المستشرقون، (لينينغراد: ١٩٣٠)، ج٥، ص ٥٢٧؛ (باللغة الروسية).

ـ مواد البحث الميداني الذي أجرته مادامبدجانوفا ز.م. خلال عام ١٩٨٧، في : جيلينا أ.ن.، تشيشكو س.ف.، التطور الحديث، مرجع سابق. (باللغة الروسية).

ـ د. محمد البخاري: ملخص حياة الأمير تيمور. بحث غير منشور. ص١٢.

٢ ـ انظر: أندرييف م.س.، بعض نتائج الدراسات الإثنوغرافية في محافظة سمر قند عام ١٩٢١م. مرجع سابق، ص١٢٩. (باللغة الروسية).

٣ ـ انظر: مواد البحث الميداني الذي أجرته مادامبدجانوفا ز.م. خلال عام ١٩٨٧، مرجع سابق. (باللغة الروسية).

٤ ـ انظر: غفوروف ب.غ.، الطاجيك. مرجع سابق، ص ٢١٩. (باللغة الروسية).

٥ ـ انظر: روي غونساليس دي كالافيخو، يوميات الرحلة إلى سمر قند لقصر تيمور (١٤٠٣ ـ ١٤٠٦م) (موسكو: ناووكا، ١٩٩٠)، ص ١٣٦. (باللغة الروسية).

٦ ـ انظر: فولين س.ل.، عن تاريخ عرب آسيا الوسطى. **الأعمال الكاملة** للمؤتمر الثاني لرابطة المستعربين. ١٩ ـ ٢٣ تشرين أول/ أكتوبر ١٩٣٧، (موسكو: لينينغراد: ١٩٤١)؛ (باللغة الروسية) و.

ـ «شعوب آسيا الوسطى وقازاقستان»، مرجع سابق، ص ٥٨٦. (باللغة الروسية).

٧ ـ انظر: تاريخ أوزبكستان السوفييتية الاشتراكية، ج٢، ق١، (طشقند: ١٩٥٥)، ص ٣١٨. (باللغة الروسية).

٨ ـ انظر: برتولد ف.ف.، أولوغ بيك وعصره، مرجع سابق، ص٤٢. (باللغة الروسية).

٩ ـ انظر: المرجع السابق، صص ٤٤ ـ ٤٥؛ (باللغة الروسية) و.

١٠ ـ انظر: برتولد ف.ف.، الوغ بيك

وعصره، مرجع سابق، ص٤٧؛ (باللغة الروسية) و.

- غفروف ب.غ.، الطاجيك، التاريخ القديم والقرون الوسطى، الإصدار ٢، الكتاب٢. (دوشمبة: ١٩٨٩)، صص ٢١٩ - ٢٢٠. (باللغة الروسية).

١١ - انظر: برتولد ف.ف.، عن مقبرة تيمور، مرجع سابق، ص ٤٤٨؛ (باللغة الروسية) و.

- فولين س.ل.، «إلى تاريخ عرب آسيا الوسطى» أعمال معهد الاستشراق في أكاديمية العلوم السوفييتية الإصدار ٣٦، (موسكو: لينينغراد: ١٩٤١)، ص١١٣. (باللغة الروسية).

١٢ - انظر: أكيموشكين و.ف.، «الحيدرية» في: بروزوروف س.م.، الإسلام، القاموس الموسوعي. (موسكو: ناووكا، ١٩٩١)، صص ٢٦٣ - ٢٦٤. (باللغة الروسية).

١٣ - انظر: أكيموشكين و.ف.، حقصار، مرجع سابق، ص٢٦٥. (باللغة الروسية).

١٤ - انظر: بوليشاكوف و.غ.، جزية، مرجع سابق، صص ٦٥، الخراج، مرجع سابق، ٢٧٣ - ٢٧٤. (باللغة الروسية).

١٥ - انظر: برتولد ف.ف.، تاريخ الحياة الثقافية في تركستان، مرجع سابق، ص٢٨٢؛ (باللغة الروسية).

- رسولوف ر.يا.، «مقالة عن تنظيم جيوش خانيتي بخارى وقوقند (القرن ١٩)»، في: الاتجاهات العرقية لتقاليد التنظيم العسكري لشعوب القوقاز وآسيا الوسطى. (موسكو: ناووكا، ١٩٩٠)، [٢]، صص ٣٥ - ٣٦؛ (باللغة الروسية).

- فولين س.ل.، «إلى تاريخ عرب آسيا الوسطى»، أعمال معهد الاستشراق في أكاديمية العلوم السوفييتية، الإصدار ٣٦ (موسكو: لينينغراد: ١٩٤١). ص ١١٤. (باللغة الروسية).

١٦ - انظر: بولشاكوف و.غ.، تاريخ الخلافة. ج١، مرجع سابق، ص٤٥. (باللغة الروسية).

١٧ - انظر: المرجع السابق، صص ٩٢ - ٩٤؛ (باللغة الروسية).

- أكيموشكين، «حقصار»، مرجع سابق، ص٢٦٥؛ (باللغة الروسية).

- فولين س.ل.، «إلى تاريخ عرب آسيا الوسطى»، أعمال معهد الاستشراق في أكاديمية العلوم السوفييتية، الإصدار ٣٦، (موسكو: لينينغراد: ١٩٤١)، صص ١٢٢ - ١٢٣. (باللغة الروسية).

١٨ - انظر: بولشاكوف و.غ.، تاريخ الخلافة. ج١، مرجع سابق، صص ٢٠٧ - ٢٠٩؛ (باللغة الروسية).

- بروك س.ي.، سكان العالم. معلومات موسوعية، (موسكو: بوليت إيزدات، ١٩٨٦)، ص ٤٠٢. (باللغة الروسية).

٢٠ ـ المرجع السابق.

٢١ ـ انظر: فولين س.ل.، إلى تاريخ عرب آسيا الوسطى، مرجع سابق، ص ١٢٦. (باللغة الروسية).

٢٢ ـ انظر: بولشاكوف و.غ.، تاريخ الخلافة. ج١، مرجع سابق، صص ١٥٧، ٢٦٦: (باللغة الروسية).

ـ بروك س.ي.، سكان العالم، مرجع سابق، ص٤١٦: (باللغة الروسية)و.

ـ برتولد ف.ف.، إيران لمحة تاريخية، في: غفوروف ب.غ.، «الأكاديمي ف.ف. برتولد، المؤلفات، ج٧، (موسكو: ناووكا، ١٩٧١)، ص ٢٥١. (باللغة الروسية).

٢٣ ـ انظر: المرجع السابق، صص ٢٥٤ ـ ٢٥٥. (باللغة الروسية).

٢٤ ـ انظر: بوريكينا ن.ن.، وإيزمايلوفا م.م.، «بعض المعلومات عن لغة العرب في قرية جوغاري بمقاطعة بخارى في جمهورية أوزبكستان السوفييتية الاشتراكية»، ملاحظات الزملاء المستشرقون، ج٥، (لينينغراد: ٥٣٠. (باللغة الروسية).

٢٥ ـ انظر: المرجع السابق، ص٥٣١. (باللغة الروسية).

٢٦ ـ انظر: فولين س.ل.، إلى تاريخ عرب آسيا الوسطى، مرجع سابق، صص ١١٥ ـ ١١٧. (باللغة الروسية).

٢٧ ـ انظر: غفوروف ب.غ.، الطاجيك، مرجع سابق، صص ٢٧ ـ ٢٨: (باللغة الروسية).

٢٨ ـ انظر: برهان الدين خاني كوشكيكي، كاتاغان وبدهشان، (طشقند: ١٩٢٦)، ص٦. (باللغة الروسية).

٢٩ ـ انظر: أندرييف م.س.، «بعض نتائج الدراسات الإثنوغرافية في محافظة سمرقند عام ١٩٢١م»، أخبار قسم تركستان للجمعية الجغرافية الروسي، ج ١٧، (طشقند: ١٩٢٤). ص١٢٩. (باللغة الروسية).

٣٠ ـ انظر: برتولد ف.ف.، «الاستشراق في روسيا في القرن الثامن عشر»، في: غفوروف ب.غ.، الأكاديمي ف.ف. برتولد المؤلفات، ج٩، (موسكو: ناووكا، ١٩٧٧)، ص٢٩.

٣١ ـ انظر: المرجع السابق، ص ٣٣.

٣٢ ـ انظر: المرجع السابق، ص ص ٤٩ ـ ٥٠.

٣٣ ـ انظر: شرباتوف غ.ش.، «أرابيستيكا»، في: بروخوروف أ.م.، الموسوعة السوفييتية الكبيرة، ج٢، (موسكو: سوفيتسكا إنتسيكليوبيديا، ١٩٧٠)، ص ١٤١.

٣٤ ـ «عرب آسيا الوسطى»، المرجع السابق، ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

٣٥ ـ انظر: «التركيبة اللغوية

للسكان»، في: زوفاروف ك.أ.. أوزبكستان السوفييتية الاشتراكية. (طشقند: أوزبكسكوي سوفيتسكوي إنتسيكليوبيديا، ١٩٨١. ص٦٧.

- أحميدوف إ.، سعيد أمينوفا ز.، جمهورية أوزبكستان، (طشقند: «أوزبكستان»، ١٩٩٢). ص٦٢.

٣٦ - انظر: المرجع السابق، ص ص ٥٢٣ - ٥٣٤. و

- سانارباي أويزماتوف، «جمهورية قره قلباقستان»، في: مراد جان أمينوف وآخرون: إنسيكلوبيديا جمهورية أوزبكستان. (طشقند، قاموسلار باش محررياتي، ١٩٩٧)، ص ص ٦٠٤ - ٦٥٢. (باللغة الأوزبكية).

آفاق المعرفة

197

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

أفكار علمية

الغدد الصمّ

بحسب ما يقوله كتاب «العلم ومستقبل الإنسان»(١) ثمّة هرمون لا يقوم بكثير من الأعمال، ولكنّه ينظّم ويشرف على تنظيم الطعام، وتوزيع الطاقة في الجسم، كما أنه يؤدي وظائف أخرى، غير معروفة تمام المعرفة لدى العلماء حتى الآن؛ ذلك الهرمون هو: الثيروكسين Thyroxine. وهو مركّب متبلور ينصهر في درجة /231/ سنتيغراد، وأنه مشتق من أحد الأحماض الأمينيّة، وهو ناتج إفراز إحدى الغدد الصمّ: endocrineglands.

وهي الغدّة الدرقيّة الهامّة في الجسم. وإن عدم قيام هذه الغدّة بواجبها الإفرازي على الوجه الأكمل قد يؤدي إلى تضخّم ظاهر في العنق.

هذه الغدّة هي واحدة من غدد شتى، توصّل العلم إلى جعلها ثماني غدد حتّى الآن. ولكل غدّة وظائف مقدّرة تقوم بها لصالح الجسم الذي تستقرّ فيه.

وهذه الغدد، حسب ترتيبها من أعلى الجسد البشري فنزولاً، هي:

أولاً: الغدّة الصنوبريّة. وهذه توجد في المخ.

ثانيًا: الغدّة النخاميّة، وموضعها قاعدة المخ، وهي تتكوّن من ثلاثة أجزاء مختلفة.

ثالثًا: الغدّة الدرقيّة، ومكانها العنق.

رابعًا: الغدّة (جارة الدرقيّة) -Par thyroid وهي التي تتكون من أربعة أجزاء متصلة بأعلى الغدّة الدرقية.

خامسًا: الغدّة التيموسية thymus ومقرّها الجزء السفلي من الحنجرة.

سادسًا: غدّة «البانكرياس» الكائنة خلف المعدة تقريبًا.

سابعًا: الأدرينال، فوق الكلى، ولهذه الغدّة جزءان، يفرز كلّ واحد منهما هرمونًا خاصًا.

ثامنًا: الغدة التناسلية: المبايض في النساء، والخصى في الرجال.

ثم إن المعدة، وكذلك الجزء العلوي من الأمعاء تفرز هرمونات هامّة ومنظّمة، كما هو الحال في كل من الكبد والطحال.

ومع أن الإنسان بعامّة لم يتبيّن، حتى الآن، ماهية تفاعلات الهرمونات، إلا أن العلم قد اكتشف فعرف وظائف هامة لها. وقد ضرب لنا العلماء مثلاً في أن الثعلب- طبعًا على سبيل المثال كما قلنا- لا يجهد نفسه بالعمل المستمر من أجل حصوله على طعامه، بل إنه ليفترس ويقاتل حين يحسّ بالجوع، لذا توجّب أن تكون غدّة الأدرينال في جسمه كبيرة، لأن «الأدرينال» وهو الهرمون الذي تفرزه هذه الغدّة، يساعد الجسم على الإطلاق الفجائيّ لكميّة الطاقة الكبيرة التي يحتاجها قتال عنيف.

أما الإنسان الذي يكدح ويشقى بغية الحصول على طعامه ولوازم عيشه، فيجب أن يتوفّر له مستوى مرتفعٌ دائم من الطاقة ما دام حيًا، وبذا فهو بحاجة إلى غدّة درقيّة كبيرة، بوصفها هي التي تنظم- بصورة غير مباشرة الإطلاق المعتدل الثابت للطاقة.

وتبعًا لذلك نجد- إذا ما أجرينا فحصًا للثعلب- أن غدّة الأدرينال تزن، في جسمه، ثلاثة أضعاف غدّته الدرقيّة؛ في

حين أن الغدّة الدرقيّة في الإنسان تزن ضعف غدّة الأدرينالين. وهذا يفسّر لنا الفرق بين الإنسان وفصيلة القطط (التي ينتمي إليها الثعلب).

تتكوّن غدّة الأدرينال من جزئين: الجزء الأساسي وهو الذي يفرز الأدرينالين؛ والقشرة، وهي التي تفرز مادّة الكورتين Cortin. ويسبّب النقص في هذه المادّة أي الكورتين، مرض «أديسن». وقد كان هذا المرض من الأمراض المميتة حتى اتخذت الخطوات لامداد المريض بالهرمون الناقص الذي يعوزه الجسم.

ويفرز (البنكرياس) الأنسولين الذي ينظّم تمثيل السكر، ويسبب النقص في هذا الهرمون عدم قدرة الجسم على الاستفادة من السكر، أو غيره من مائيات الكربون، وبذا يصاب المريض بمرض السكر، لازدياد نسبته في الدم، وينتهي به الأمر إلى الموت من العوز إلى القوت؛ وغالبًا ما يصاحب المرض «حكّة» في الأطراف. ثم إن كميّة كبيرة من الأنسولين، سيكون لها- هي الأخرى- أثر سيّء، إذا تسبّب تشنّجات تؤدي إلى الموت.

استخلص العلم هرمون «الثيروكسين» في فترة مبكرة من القرن الماضي، أو على وجه الدقّة في العام 1915 وفي السنوات التالية تابع العلماء البحث في هذا الهرمون، وقد انتجت تلك البحوث المتباينة أكثر من رأي في التركيب الجزئي الحقيقي للثيروكسين، ولكن وجهات النظر المختلفة توافقت أخيرًا، وحين أطلّ علينا العام 1926 صار «الثيروكسين» إحدى المركبات الشائعة في تجارة المستحضرات الطبيّة وهو يستعمل أساسيًا في علاج مرض بعينه هو «الجوتير».

أما في العام 1934 فقد تمكن التحليل الكيميائي من اختبار مادة «الكاروتين»، وهي التي غدت بمثابة المفتاح لكل من الحياة والموت في حال المرض المعروف باسم مرض "أديسن"، إلا أن التركيب الكيميائي لهذه المادة لمّا يعرف بعد. ويبدو للعلماء أن تأليف «الكاروتين» وتحضيره، صناعيًا، سيدرج في مسألة الزمن وليس غير.

ومن الأمور اللافتة بحق هي أن للغدد الصم تأثيرها على الشخصيّة، إلا أن العلم لم يتوصّل- بالقدر الكافي- إلى معرفة الطريقة التي يُتَحكم بها في الشخصيّة. ذلك أن حقنة من الأدرينالين يسَعُها أن تعطي الأرنب- إذا ما حُقن فيها- القوة التي يستطيع بها أن يركل كلب الصيد الذي يلاحقه في وجهه بقوة ويصدّه عنه.

بيد أنَّ العلم لمّا يزل يبحث عن جواب لسؤال:

لماذا صار الأرنب على هذا القدر من القوة والجرأة، ولماذا كان لحقنة الأدرينالين حتى التأثير المغاير تمامًا لما هو معروف عن الأرنب تاريخيًا؟

ثم إن هناك تساءلاً يقول: هل ثمّة من علاقة بين الغدد، وبين كل من الهرم فالضعف؟ .. وما طبيعة تلك العلاقة؟. وما نظن أن الجواب ممكن ما لم يجلُ البحث العلمي غوامض تلك الغدد، وما تقوى على القيام به،وما تعجز عنه.

كما أن ثمّة سؤالاً آخر يفرضه التمادي في نظرة الأمل المستقبليّة في رجل العلم الذي حطّم الذرّة وتحكّم في المادة هو: إلى أي مدى نتوقّع أن يأتي يوم تنازع فيه الهرمونات الطبيعيّة بأن نستكشف هرمونات جديدة كل الجدة؟...

وقد يكون الجواب: بلى.. فكما أن العلم استطاع – اليوم– تصنيع «الباكليت»، وهي مادة راتنجيّة لا توجد في الطبيعة، فتفوّقت على ما أنتجته الطبيعة في هذا المجال، يمكن للعلم تصنيع هرمونات لم تعرفها الطبيعة في هذا المجال، يمكن للعلم تصنيع هرمونات لم تعرفها الطبيعة من قبل ويكون لها تأثير فائق على الإنسان! كيف لا وأن الاختبارات العلمية بأنابيبها وأنابيقها تقدم لنا كل يوم جديداً!. بيد أن تنظيم عمليات الجسم بنتاج صناعي لن يكون بديلاً جذريًا عمّا عملته الطبيعة على مدى ملايين السنين حتى أمكنها أن تنتج هذه الذي يستقيم به الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم.

❖ ❖ ❖

أفكار فنيّة

روجيه عساف في مسرح بيروت

استطاع المسرحي العربي اللبناني روجيه عساف في عرضه المسرحي الموسوم بـ «لوسي المرأة العمودية» أن يقدم شريطًا موسيقيًا، وظيفيًا، تتداخل فيه الموسيقات العالمية، في حوار لا آلي، عضوي، في مساحة طموحه بالمواقف البصرية. ممّا يشي بأن ثمّة «استراتيجيا» واضحة في تأليف الشريط الموسيقي/الصوتي، في خطة بعيدة المدى، تسند المشهد المسرحي بما يحتاجه،وتسند الموسيقا إلى الموسيقا، في «سلسلة مدهشة»، تبدأ بالموسيقا العربية وتمر بالموسيقا الفرنسية (موسيقا واغان) والموسيقا الانكليزية والتركية والأميركية اللاتينيّة، في محاصصة لا تشبه المحاصصات السياسية الدارجة في البلد.

تلعب الموسيقا والأغنية أدواراً بارزة في «لوسي المرأة العمودية»، ليس لغاية إصابة «حوار الثقافات» وحده، بل لأن مسرحية روجيه عساف الجديدة تقوم على مقاماته القديمة في تجربة «محترف بيروت للمسرح»، تلك التي انْبَنَتْ على مجموعة من العناصر والتفاصيل الخاصّة، بدءًا بروح المسرحيات الموسيقية «الميوزيك

هول»، وانتهاء بالاتّكاء على تقنيات الرسوم المتحركة في مسالكها الجامعة، في ضربات كثيفة ومكثفة. لا قلق حقيقيًا تطرحه هذه العودة الوراثية. على العكس من ذلك تمامًا، لأن الأمـور بخـواتيـمـهـا، على مـا يقـول المثـل الشعبي.

وروجيـه عـسـاف، الطارح أسـئلة عميقة على التجربة المسرحية في لبنان والعالم، لايزال يطرح أسئلته هذه بوتائر متقدمة، ولكن بنبرة هجاء واسعة، ولو أنهـا بقـيت تشـكّل بطانة العـرض المسـرحي الجذاب.

هذه ليست لعبة بلاغية ولا لعبة بلاغة- كما يصفها الناقد عبيدو باشا(٢)- لأن عساف في رأيه لا يجد أمامه، وهو يبني العروض، إلاّ أن يهجو هذه العروض بنبـرة هجـاء، تكتب مـا تكتبـه لكـي تمحوه مباشرة.

يعود هذا إلى تطلّع الرجل، ورؤاها الجلية، كـمـا يعود إلى تبنّيه العبث في مـسـرحـيـاتـه الأخـيـرة المقـدمة فـي بيروت، وخصوصًا «المغنية الصلعاء» عن نصٍّ ليونسكو.

وجـد عـسـاف، حـسب الناقـد، حماسته المفقودة في العبث كل شيء عبث في عبث، «كل شيء عبث، كل ما يدور عبث على عبث. عبث بعبث،عبث في عبث».

مـرحلة غـائية إذن، يحضـر المسـرح فيها عبر العبث. الأبرز في مشاهد العبث، بالإضـافـة إلى روح العبث الطـاغيـة في فضاء المسـرح، مشـهـد تقاتل القـرود، ثم استفراد إحداهم لقتله وأكله. وإذ تنتهي القرود من أكله، تتوجّه إلى قرد آخر، حتى تقتله وتأكله. سوف يتكرر المشهد، كما هو بحذافيره في الفصل الثاني من المسرحية، بعد مروره في الفصل الأول. ثمة مشاهد أخـرى كـثـيـرة، تلائم جـوهـر المسـرحـيـة الموسيقية. لبّ المسرحية لبّ عبثي، يترجم في آليات أسباب ونتائج، من شأنها أن تعمّق حكمنا على هذه الأمـور: العبث ثم العبث، ثم العبث، في منهج يعـتـمـد على الرصد الميداني، الذي لايقسّم مـجـالات الحياة، قدر ما يدمجها في وجود القوى المتعددة في المساحة الواحدة، حيث يفترض أن يُواجه بعضها في منطق الإلغاء.

(هَنْدومة) تلغى (لوسي) في نقـدها خيـارات التـصـمـيم الإلهيـة القـديمة التي سـمـحت بوجود المرأة الأولى في التاريخ. تقـول: لو أننا لـم نولد. ثم تقـول: طالما أننا ولدنا، لو بمستطاعنا أن نقلب الحيـاة. أن نبدأ الموت، قبل أن نحيا، في فلسفة عبثيّة خـالصـة، فـي حين أن (لوسي) تُلغي (هندومة) تمامًا، في إلغاء فلسفتها العبثية في لحظة واحـدة، حين تبـيّن لوسي ابنة مـفـقـودة بين يدي (هندومـة)، في لحظة إنسانية، وعاطفية.

كل المكوّنات تنتهي إلى دمار النظام الاجتماعي والأخلاقي في «لوسي المرأة العمودية» (من نصّ للكاتبة اللبنانية- بالفرنسية- أندريه شديد).

القرود تدمّر بعضها، تدمّر عوالمها، تدمّر عالمها الواحد الموحّد، عبر علاقات مضطربة وغير مستقرّة، علاقات تتحوّل غريزيّة مصفاة في حضور بشري أو بشر. فهي من ناحية تعتمد على بعضها البعض، ومن ناحية أخرى تتّسم علاقاتها بالتعارض حيث أن «هيْمنة» مكوّن منها، يهدد بتقويض قدرة المكوّن الآخر على البقاء.

«لوسي المرأة العمودية» وثيقة الصلة- حسب الناقد- بالمسرحيات الأخيرة لروجيه عساف، وهي لا تتشكّل في أي صورة من الصور «المسرحية الجمعيّة» التي طرحها روجيه عساف في المرحلة من بداية 1975-1976 وبداية تفتّت البنى في «المنطقة الغربية» (حيث سكناه) أثر الاجتياح الاسرائيلي للبنان العام 1982 وحصار بيروت. ذلك أن مسرحيّته الجديدة تربط بين ذاكرته البعيدة والراهنة، أي أنّها تبتعد عن تجربة الحكواتي مقدارًا بليغًا، بل إنها تخلفها وراءها تمامًا، لأن الحكواتي هنا، ليس حكواتي السهرة الشعبيّة، الذي ينتخبه جمورها حكواتيًا لها، كما يؤدي ممثل أيّ دور آخر في المسرحية. ولو أنّ الحكواتي لايظهر في «لوسي المرأة العمودية»، فهو فيها عبارة عن صوت، صوت راو، يطل في أوقات إلى غنائية أدائية نافرة، لا تُناسب أجواء العرض الكليّة.

ثم إن التغريب بيان أيضًا في تلك الازدواجية المبررة بين زمنين: زمن (لوسي)، المرأة الأولى في التاريخ (منذ ثلاثة ملايين سنة)، وهي امرأة يعمرها الخيال؛ وزمن (هندومة)، المرأة الشعبية، ابنة النبطية في الجنوب اللبناني التي حبكت حولها الكثير من القصص والأساطير والتي انتهت ميتة في بئر، وفي طريقة غامضة. وهي امرأة عمرها الواقع في الواقع.

هذا التضارب بين ما هو خيالي وواقعي، على أكثر من صعيد، اختص بقيام نظام تغريب واضح (أو تبعيد)، من خلال التزام وتضامن وولاء كامل بينهما. وهو تضارب أقام نوعًا من القسوة، معطوفة على حسية جليّة، معطوفة بدورها على طقسية بدت حاضنة وحانية على المسرحية كلّها، سواء في المشاهد العارية أو في المشاهد الباذخة على الصعيد البصري.

لعب روجيه عساف دور الراوي، بلكنة معدنية (وقد اعتقد أنّ المسرحية ستُرى أكثر، حين ينقلب النص الفرنسي نصًا عربيًا ابتداء من عروض الأسبوع المقبل، الأولى: الخميس والجمعة والسبت والأحد)، أما الممثلون الآخرون فقد لعبوا،

كما يحب روجيه عسّاف في سنواته الأخيرة، على ثوابت تمثيلية مكوّنة قرونًا حقيقيين. أداء تماثلي مبني على العقلية. عقل الممثل شكل قدرة القرد على الاكتشاف والتعرف على ما هو مفيد وصالح للعمل المسرحي، في أنماط تقوم على الاندغام في النمط وأفعاله.

هؤلاء شكّلوا ركيزة العمل المسرحي الأكيدة، في التمثيل والغناء، والانتقال بينهما في لحظات تغريب جذابة (سابين شقير، راوية الشاب، دانية حمود، فرح نعمة، بشارة بشارة، منذر بعلبكي (لافت) طارق بشاشة وإيلي حداد).

هؤلاء اندغموا في شخصيات القرود إلى حدّ الأسلبة، في وقت لعبت حنان الحاج علي وزينة فريبودي، على مبدأ الأسلبة منذ البداية. أسلبة لا تنبع من التماثل بالشخصية، بل من تحاشيه، انطلاقًا من رؤية تشكيليّة، طبعت العرض بكامله.

لأن العرض انبنى على البصريات، وهي بصريات حفرية ونحتية وتشكيليّة، وصلت إلى حدود استلهام لوحات، كما في لوحة الاعدام (كأنها عن لوحة غويا)، مع تأكيد صعوبة دور هندومة مع حنان الحاج علي الذي لايحتاج إلا التخفيف من المبالغة.

هناك لحظات مباشرة لا تناسب العرض كثيرًا. مشهد الدين في المقدم: إطلاق اللبنانيين النار بعضهم على بعضهم الآخر، لأنّ هذا من دين غير دين ذاك، ولأن ذاك بلا دين، ولأن الثالث متدين ولا يعرف دينه.

غير ذلك، تطرح «لوسي المرأة العمودية» موضوعات عساف الأثيرة في المرحلة الأخيرة: العنصرية، الأزمات الاجتماعية والمظالم، والصراع الاجتماعي أو الأضرار البيئية... ولكن لا تقع مطلقًا في تغيرات السوق التعاقدية. ذاك أن روجيه عساف هنا، ضد روجيه عساف، لكي يستمر روجيه عساف.

ويرى الناقد ختامًا أن «لوسي المرأة العمودية» تقدّم روجيه عساف ضد نفسه، تجمعها المهنة العالية والحساسية المسرحية الفائقة.

❖ ❖ ❖

أفكار نقديّة

مفهوم النقد الأدبي في الجزائر

مهمة ليست باليسيرة هذه التي تناولها الباحث العربي الجزائري د. عمّار زغموش، الأستاذ بمعهد الآداب واللغة العربية في جامعة قسطنطينية، في

الجزائر، من حيث أنه لاحق مسألة «مفهوم النقد» حسب وجهة نظر كلٍّ من العاملين في النقد الأدبي من الجزائريين. ذلك أن مثل هذا التناول يشي بأن كل ناقد جزائري يملك منهجه النقدي الخاص به، وما نحسب، عربيًا، أننا أوجدنا اصطلاحاتنا النقدية الخاصة بنا، بقدر ما أننا أخذنا اصطلاحات جاءتنا جاهزة من الغرب الأوربي وشرقه، وفي أحسن أحوالنا النقدية الخاصة بنا اتّكأنا على ما قدّمه الأجداد في هذا المضمار، أمثال قدامة بن جعفر، وابن طباطبا والجرجاني وابن سلام...

الباحث عمار زعموش حدّد بحثه في «مفهوم النقد الأدبي في نظر النقاد الجزائريين» (٢)، وهذا التحديد هو الذي يشكل عدم يُسْر البحث ومتابعته إلا أن الباحث ينساب بثقة في بحثه حتى تصل إلى ما يريده منه؛ منطلقًا من ملاحظة صعوبة إيجاد مفهوم دقيق شامل قائم بذاته للنقد، ذلك أن طبيعة النقد تخضع- كما يراها بحق- لحتميّة التطور والتفاعل مع نتائج العلوم الإنسانية في بيئاتها المختلفة التي يستفيد منها الناقد في تبرير مقاييسه، وإعطائها صفة الموضوعية.

فالخطاب النقدي، حسبما يراه، لايستمد استراتيجيته من موضوعه، بل من الخطابات الإنسانية المتعددة التي تتداخل مع المكوّنات السياسية والثقافية للمجتمع لتشكل حدود الممارسة النقدية وتنظم قنواتها المختلفة،مما يجعل مجمل المفاهيم المقدمة لمصطلح النقد ترتبط بالمستويات المعرفية للنقاد وبمنطلقاتهم الفكرية والفنية، فهي تعبّر بالضرورة عن رأي أصحابها في زمان ومكان معيّنين، وتكشف عن مستوى تجربتهم وفهمهم الخاص لوظيفة النقد، وماهيّته، ومن ثم فهي ذات اشكالية، أي أنها قابلة للنقاش والأخذ والرد. لاسيّما النقد الأدبي المعاصر، لم يعد ذلك الفن الذي يرتبط وجوده بوجود الآخر، أي الأدب، فقد أخذت فعاليته تستقل- نوعًا ما- عن الأدب، حيث أصبح يميل أكثر إلى الاستقلال والاتصال بمختلف أنواع المعارف الأدبية والإنسانية والاستفادة منها. فالنقد الأدبي كما يقول الدكتور غالي شكري: «ليس صحيحًا مثلاً أنه حين يغيب الأدب- إذا غاب- يغيب النقد. لأن النقد ليس نباتًا طفيليًا يتسلّق أشجار الورد، ولأنّ النقد ليس مجاله الوحيد هو (التطبيق) على الأدب، فإنّ له مجالاً آخر حيويًا هو (التنظير) و(التاريخ) و(التأصيل)». وإن كان النقد يبقى غير منسلخ عن خصوصيّات الأدب، ولكنه غير تابع له.

وكما يبدو فإن هذا الطرح الجديد الذي يميل إليه أكثر النقاد المعاصرين

يجعل الحديث عن تحديد مفهوم النقد الأدبي يعني تحديد الأسس النقدية التي يقوم عليها النقد والأهداف التي يصبو إليها وفق الظروف التاريخية المعاصرة. ومن ثم الحديث عن الرؤى الفكرية التي ينطلق منها، والمناهج التي يستخدمها. على الرغم من أن المصطلح ذاته (النقد الأدبي)، يدل على أنه مرتبط بغيره، وأن وجوده متوقف على وجود آخر (الأدب) الذي يشتق منه قواعده وأسسه ويسلّط عليه مقاييسه، كما يحقق بواسطته تصوّراته. ولعلّ هذا ما دفع **بعض النقاد** إلى ربط تعريف النقد **بالأدب واعتباره فنًا**، حيث يذهب **محمد** مندور إلى القول: إن «النقد الأدبي في أدقّ معانيه هو فن دراسة الأساليب وتمييزها، وذلك على أن نفهم لفظة الأسلوب بمعناها الواسع، فليس المقصود بذلك طرق الأداء اللغوية فحسب، بل المقصود منحى الكاتب العام وطريقته في التأليف والتعبير والتفكير والإحساس على السّواد، بحيث إذا قلنا إن لكل كاتب أسلوبه يكون معنى الأسلوب كل هذه العناصر التي ذكرناها».

والواضح، حسب الباحث، أن مفهوم محمد مندور للنقد يقتصر على الجانب التطبيقي ولا يتعداه إلى الجوانب الأخرى التنظيرية.

لذلك فهو يرى أنه «فن دراسة الأساليب وتمييزها»، لأن الناقد في هذا الجانب يكون أقرب إلى الأديب من حيث اعتماده الذوق أساسًا في فهم العمل الأدبي والتأثر به، قبل أن يشرع في تفسيره والحكم عليه، وهو الجانب الذي يتطلب منه توظيف خبرته وتجربته وثقافته الواسعة كي يوفر لنقده عنصر الإقناع والتأثير في الآخرين، خاصّة وأن الناقد يمكن له أن يكشف عن جوانب فكرية أو فنية قد تكون كامنة في العمل الأدبي، ولايستطيع أن يصل إلى كنهها إلا من امتلك ثقافة واسعة تساعده على تحليل العمل الأدبي. والوصول إلى ما سمّاه محمد مندور **بأسلوب الكاتب الذي يشمل كل جوانب العملية الإبداعية** من فكرية وفنيَة.

وقد يبدو التعريف الذي يقدّمه محمود أمين العالم للنقد أكثر شمولية، حسبما يقول الباحث، فالعالم يقول: إن النقد «اكتشاف وتحديد لشروط وقوانين الظواهر التعبيرية المختلفة، وتفسيرها، وتقييمها، وليس مجرّد نقض ودحض وإدانة. وهو كشف وتحديد وتفسير وتقييم يهدف إلى إضاءة وتعميق الوعي والتذوّق وتجاوز القصور تجاوزًا إبداعيًا».

فقد جمع بهذا التعريف الموجز، حسب الباحث، وظائف النقد ومهامه ودوره التي يكاد يتفق أغلب النقاد حولها، ويختلفون بعد ذلك في كيفية أدائها والوصول إلى مبتغاهم.

وأمام التعاريف الكثيرة المتنوعة والمختلفةالتي يسعى أصحابها من ورائها إلى تحديد دلالة مصطلح «النقد الأدبي» ومعالمه لاحق الباحث عددًا من «النقاد العرب» وهو ينظر في حركة النقد الأدبي في الجزائر وقد توقف عند نقطة البداية في بحثه من حيث القول بأن النقد تفسير وتقويم وتوجيه الذي يقول به النقاد «الواقعيين» بالمعنى المتنوع والواسع للكلمة، وذلك لاهتماسهم بالبحث عن المعنى الاجتماعي للعمل الأدبي وربطه بالواقع الخارجي، واعتبار الأديب صاحب رسالة يؤديها في مجتمعه. وهو ما ذهب إليه العربي الجزائري الدكتور محمد مصايف في حديثه عن النقد، حيث حدّد العملية النقدية في ثلاث مراحل أساسية هي: «مراحل الدراسة والتفسير والتقويم؛ وكل مرحلة من هذه المراحل لايستغنى عنها الأدب بحال.

فإذا قام الناقد بهذه العملية، حسب هذه المراحل، وعلى أحسن وجه ممكن، يكون قد أدّى رسالته تأدية كاملة، ويكون قد خدم الأدب والأدباء والنهضة العامّة معًا. والوظيفتان «التفسير والتقويم» اللتان أشار إليهما (د. مصايف) يكاد يتفق حولهما أغلب النقاد الواقعيين، مع اختلافات بسيطة في تحديد دلالتهما.

أما الوظيفة الثالثة فيبدو الاختلاف واضحًا، حيث يميل بعض النقاد إلى استبدالها بـ «التوجيه» مع ربط عملية التقويم بالحكم.

والدراسة التي تمثل، في نظر مصايف، المرحلة الأولى في منهجه النقدي يتحقق من خلال «النظرة في الاتجاه العام الذي أُلّف فيه العمل الأدبي» باعتبار «الاتجاه يعبّر عن وجهة نظر الأديب أو عن موقفه من الحياة، وقد يكون هذا الموقف اجتماعيًا، وقد يكون سياسيًا، وقد يكون موقفًا ذاتيًا يهم الأديب بالدرجة الأولى». وكما يبدو فإن تحديد الاتجاه العام للعمل الأدبي يأخذ المكانة الأولى عند الناقد محمد مصايف ومنه ينطلق في تفسير العمل الأدبي وتقويمه. وهذه الطريقة هي التي اتبعها في دراساته للرواية العربية في الجزائر، حيث قام أوّلاً بتحديد الاتجاه العام للعمل الروائي (الرواية الايديولوجية، الرواية الهادفة، الرواية الواقعية، رواية التأملات الفلسفية، رواية الشخصية).

ثم عمد بعد ذلك إلى تحليل العمل الروائي والاستدلال بالنصوص على صحة ما ذهب إليه من استنتاجات حول الاتجاه العام للأديب وموقفه من الحياة. والواضح أن هذا الموقف لا يمكن تحديده إلا بعد قراءة وفهم العمل الأدبي فهمًا سليمًا، وأن الناقد محمد مصايف يؤكد أن الاتجاه العام للعمل الأدبي «يستنتج... عن طريق

القراءة الهادئة الهادفة المتأنية لهذا العمل، والاهتمام أثناء القراءة بالكليات التي تشكل روح العمل، وتعبّر عن موقف الأديب». ثم إن الناقد مصايف يدرك صعوبة هذه الوظيفة، لذلك يؤكد على دور القراءة التي كما يقول:«لا أعتقد أن قراءة واحدة للعمل الأدبي مهما كانت عميقة كافية لأن تضع يد الناقد على الاتجاه العام. وهذا إذا ألف العمل الأدبي بأسلوب واضح تقل فيه الرموز. أما إذا كان هذا العمل رمزيًا في فكره وأسلوبه، أو في أحدهما على الأقل، فالاعتماد على قراءة واحدة مخاطرة شديدة، ومزلق قد يؤدي بصاحبه إلى تمويه العمل الأدبي تمويهًا كليًا». وتركيز مصايف على القراءة الجيدة وتعددها ينم عن وعي الناقد بمكانة القراءة ودورها في توفير عنصر الموضوعية التي هي مطلب كل نقد أدبي.

هذا المعنى الجديد لمصطلح الدراسة يتماشى وموقف الناقد من وظيفة التفسير التي تمثل المرحلة الثانية في العملية النقدية التي يحدد مهمتها في «محاولة الناقد الاستدلال بالنصوص، وبضم الجزيئات بعضها إلى بعض، على صحة الاستنتاج الذي توصل إليه في المرحلة الأولى». وكأن غاية النقد عند مصايف هي تقييم الأعمال الأدبية وتصنيفها ضمن اتجاهات محددة، وهو ما يبدو واضحًا في تعليقه على غاية النقد، حيث يقول: «تختلف الآراء في تحديد الغاية من النقد كما هو معروف: بعض النقاد يرون أن الغاية الوحيدة من النقد هي تفسير العمل الأدبي، وتوضيح الخطوط الغامضة فيه. ومن الواضح أن هؤلاء النقاد ينكرون على الناقد ميله إلى إصدار الحكم، أو إلى التقويم كما يقال. وأصحاب هذه النظرة لا يرون النقد عملية إبداعية، بل هو مجرد عملية تفسير للعمل الأدبي، ومساعدة القارىء على فهم هذا العمل. في حين أنّ نقادًا آخرين يقفون موقفًا مخالفًا لهذا الموقف. ويرون أن الناقد مبدع كباقي الأدباء. فيجوز أن يتخذ موقفًا من الأثر الأدبي، ويظهر هذا الموقف أثناء التفسير والشرح، ويتضح بصفة خاصة أثناء التقويم الذي يبدي فيه الناقد رأيه الخاص».

هذا الرأى يشوبه- حسب الباحث- شيء من الخلط بين وظيفة النقد ووظيفة الدراسة الأدبية، وإن محمد مصايف قد يقصد بقوله هذا ما يسميه بعض النقاد بـ «النقد التفسيري» الذي يأخذ أشكالاً متنوعة ومختلفة، وليس ما ذهب إليه عمار بن زايد في قوله: «إن النقد هو التعليق على الأعمال الأدبية وعرضها عن طريق الكلمة المكتوبة». ويشاركه في هذا الرأي الناقد ابراهيم رماني الذي يرى أن «النقد هو اللغة الشارحة، أو ما بعد اللغة، هو

كـلام على كـلام وخطاب حـول خطاب، يتقصى أعماق النص، يجلي ظلماته، يحدد مؤشراته، يعاني تجربته»؛ وإن كان رماني هذا لم يكتف بهذا التعريف، حيث أورد مجموعة من التعاريف المتنوعة والمختلفة للنقد الأدبي، فهو «حوار، وإبداع شامل، وتأطير للنص والعالم، ومساءلة النص... إلخ». غير أنه يبقى الاقتصار على التفسير وحده من مهام الدراسة الأدبية التي كما يرى محمود أمين العالم «تستهدف الكشف عن ظواهر الابداع الأدبي وأجناسه المختلفة عمّا هو عام كشفًا يغلب عليه الطابع التحليلي والتقريري في إطار تاريخي شامل».

فغاية ما يمكن أن يقوم به الناقد في الدراسة الأدبية هو تفسير النص تفسيرًا يسلّط عليه الأضواء ما يمكن من فهمه سواء استعان في ذلك بسيرة المؤلف والعوامل النفسية المحيطة به، أو بالظروف الاجتماعية والسياسية التي ظهر فيها العمل الأدبي، خلافًا للنقد الذي يتجاوز هذه المرحلة المرتبطة بعملية الفهم إلى مرحلة أخرى، هي التقويم والحكم. وعلى هذا النحو يتابع الباحث ملاحقته للنقاد الجزائريين ويتوقف معهم مطولاً وسيكون منهم عبد الملك مرتاض الذي نعرف اسمه جيدًا في المشرق العربي.

❖ ❖ ❖

قصيدة

العربية السعودية

لست أدري ما مردّ السرور الذي ينتاب القارىء المبدع- والقراءة المستوعبة إبداع- حين تقع عيناه على نصٍّ يجيئه، ولو خلسة، من بلد عربي شقيق، ومن مبدعٍ شقيق، لم يكن ليتصوّر أنه قادر- في إطار بلده- على عطاء يتمثّل روح العصر، وفي الآن ذاته يحافظ على هويته الخاصّة بموروثه التليد.

هذا النص هو الذي أطالعه الآن، ومصدره الرياض في المملكة العربية السعودية (٤)، وهو واحد من نصوص شعرية ونثرية أحصل عليها بين آونة متباعدة وأخرى.

وفي هذه الأيام أقرأ باستمتاع نصوصًا عدة من إصدارات الأندية الأدبية المتعددة، الكائنة في هذا البلد الشقيق «العربية السعودية». وقد أعجبت بحق في كثرة تعدّد هذه الأندية التي تكاد لاتخلو منها مدينة من مدن هذا البلد الشقيق، يضم خيرة مبدعيه ومثقفيه الذين استطاعوا بتعاونهم أن يصدروا، إضافة إلى شعرهم ونثرهم، عددًا من الفصليات التي تجعلك تنحني لها بإجلال، لما تشتمل عليه

من مواد طالما افتقرت إليها شقيقاتها من المجلات التي تصدر، بصورة رسمية، أو شبه رسمية في أقطار عربية أخرى. ومن اللافت بحق الاندغام الجذري في القضايا العربية الكبرى، ومنها بخاصة القضية الفلسطينية.

وسأعترف- والاعتراف شجاعة- إنّي واحد من الذين ما كانوا يرون في العربية السعودية سوى ثروتها النفطية، وقوتها المالية التي يسعها أن تسخّر هذه الصحيفة لها أو تلك، من هذا البلد العربي أو ذاك. وحتى زمن ليس بالبعيد ظللت أعتقد أن العربية السعودية تفتقر إلى العطاء الإبداعي، أما إذا ما أعطت فإن عطاءها يظل تقليديًا، ثابتًا في المكان، لا يتجاوز المقولة الخالدة تراثيًا «وقف واستوقف وبكى واستبكى»!

طبعًا أنا لم أزر هذا البلد حتى الساعة، ولا أعرف عنه شيئًا من الوجهة الواقعية الملموسة، رغم أن الباعة في أسواقنا يدعونني بـ«الحاج»، وهذا بسبب عامل السن وليس غير، والسبب- طبعًا أيضًا- أن ضيق ذات اليد وخواء ذات الجيب هما المانع الأوحد في عدم حصولي الفعلي على لقب «الحاج» على توقي الملحاح لأداء هذه الفريضة؛ ومع ذلك فقد أتيح لي الاطلاع على جانب يسير- فيما يبدو- مما يحفل به هذا البلد من حركة ثقافية استطاعت أن تجعل من الرياض عاصمة ثقافية. فأمامي الآن، إصدارات شتى من معطيات الأندية الثقافية التي أشرت إليها.. مجلات فصلية متخصصة في القصة والشعر، بل في أصعب فنون الكتاب وهو النقد. ولقد لاحظت اندفاعًا ذا شأن لتشجيع الشباب والأخذ بأيديهم على طريق الإبداع، وكان من هؤلاء الشباب الشاعر عبد الله بن سليم الرُّشَيْد، ومن ديوانه «خاتمة البروق» نستأذن في نشر القصيدة التي حمل الديوان اسمها:

خاتمة البروق

(إلى البطل القادم من غيابات القرون)

عيون الشعر تُنهك عاشقيها
بضربٍ من تعزُّزها رشيقِ
وتُقْدِمهم على بحرٍ- تداعت
به ظُلَمُ الجَوى- طامٍ عميقِ
وكم للشعرِ عندي من أيادٍ
مُضمَّخةٍ بندٍّ أو خلوقِ
سحابتُه رُخاءٌ حيث سحّتْ
ولمحُ سناءُ خاتمةُ البروقِ
تعرّضَ طيفُه- حلوًا- وولّى
يُدلُّ عليَّ إدلالَ الصديقِ

وأطمعني، فلمّا اعتاض صدًّا
مضغتُ كآبتي وحَسَوْتُ ريقي
وحين تَجيشُ بالصبواتِ نفسي
ويعيي الذّهنُ عن معنىً رقيق
تَغارُ دفاتري ويحنُّ صبري
ويمضي الوجدُ يَلْهَثُ في عروقي

* * *

ويَسْألني النّدامى عن غرامٍ
قديمٍ، جفّ مُذْ زَمَنٍ سحيقِ
فقلتُ لهم: غرامي أَلْهَبَتْهُ
مرائي الضيمِ والعرضِ المزيقِ
وشوقي للفداءِ وصانعيه
طوى في القلب راياتِ المشوق
دعوكم في مَشاعرَ مُترفاتٍ
فليس فؤادُ شعري بالمُفيق
وها شعرًا يدبّجُهُ رجالٌ
أولو عزمٍ- على الجُلّى- عريقِ
فديوان الفدا قد سطّروه
بخطٍّ - من حجارتهم- أنيق

* * *

أرى في مقلة الآفاق طيفًا
نديَّ الروح محبوبِ الطّروقِ
اطلَّ عليَّ برّاقَ الثنايا
فشقَّ غلائلَ الليلِ الصّفيق
صبوحي نور غرّته إذا ما
بدا، وجلالُ سيرتِه غبوقي
يُجرّعني الملامَ،و هل عتابٌ
على شمسٍ تبادرُ للشروق؟
ومنذا يَسْألُ الأزهارَ يومًا
علامَ تصبُّ أكوابَ الرَّحيق؟
وأيُّ كرامةٍ للحُسنِ تبقى
إذا ليمَ الزّجاجُ على البريق؟
يُسائلني، فيحتَدم اشتعالي
وتُفلِتُ من أزمّتها عروقي
أداريه وأهربُ من حيائي
وكيف أردُّ زفراتي وضيقي!
وهذا غاصبي في الدار يَبْني
من الأشلاء أزْمنَةَ العُقوق؟
أزمْجرُ في سُراه، وليس يَخْشى
رُعودي، أو يهابُ لظى بُروقي
ويصْرخُ فيَّ أمسي: كن جَسورًا
ويومي خامدٌ، وغدي مُعيقي

* * *

تقطّعتِ الحبالُ وما فَتِئْنا
نُمارسُ عُقْدَةَ الحَبْلِ الوثيقِ

ويحْسَب بَعْضنا سفهًا وجهلاً | وسوف ترونه برًا رؤوفًا
عَدُوَّ الدينِ ذا قلبٍ شفيقٍ! | إذا نَضَحَ النَّدى قلبُ الحريقِ
أيَحْدبُ!! سَوْفَ يَفعَلُ عن قريبٍ | إذا سَلِمَ الفؤادُ من الرّزايا
إذا حَدَبَ المحيطُ على الغريقِ | كفاه ضَنّىً معاوَدة الشهيقِ

❖ ❖ ❖

إحالات

1- محمد موسى، و د. جمال الدين العلم، ومستقبل الإنسان مكتبة الأسرة /الهيئة المصرية العامة للكتاب/1998/ القاهرة.
2- باشا، عبيدو، الملحق بجريدة النهار/العدد 506/السبت 17 تشرين الثاني 2001 /بيروت.
3- عالم الفكر، المجلد 2001/30 الكويت.
4- النادي الأدبي 1993/الرياض/ العربية السعودية.

كتاب الشهر

النرجسية

عرض وتقديم: محمد سليمان حسن ❖

مدخل إلى النرجسية

١ - استخدم «هافيلوك إيليس» مصطلح النرجسية في الطب النفسي عام /١٨٩٨/. ثم استخدمه «سادجر» عام/١٩٠٨/بوصفه مفهوماً في التحليل النفسي. وهو ما أكده «فرويد» بقوله:«ملاحظات سادجر ذات العلاقة بالنرجسية تبدو لي جديدة وصحيحة»، واعتبر «سادجر» النرجسية «انحرافاً خاطئاً» واعتبرها «فرويد» «مرحلة نمو سوي». أما «رانك» فاعتبرها «إعجاباً ذاتياً» ويعرفه«فرويد» مفهوم النرجسية باعتبارها «الأنا بوصفها موضوعاً ليبيدياً» وعلى أنها «تتمة ليبيدية للأنانية». ويؤكد «سالومي» «الصفة المزدوجة للنرجسية بين التفرد والانصهار مع

(❖) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية. من مؤلفاته: «تيارات الفلسفة الشرقية».

الآخر». فالترجيح بين ليبيدو الموضوع والليبيد والنرجسي، ينبغي النظر إليه من منظور آخر، بوصفه علاقة ديالكتيكية بين مكونة غريزية ومكونة نرجسية. كذلك علينا أن نجري ضربًا من الإنشطار بين النرجسية والعامل الدافعي، واعتبار النرجسية مستقلة نظريًا عن العامل الدافعي. كذلك، تتعثر العلاقة بين النرجسية والليبيدو. فالنرجسية تعارض الأنا بدلاً من أن تدعمها. كما أن «الفرويديين الجدد» يرفضون الواقع العيادي، وانفضاضهم على «محض تأملات» تتيح إعدادًا فكريًا على نحو صرف، مرضيًا من الناحية النرجسية، بقدر ماهو في مأمن من كل إحالة إلى الواقعي.

٢ - ثمة فرض علمي تقدم به «فرويد» يقوم بربط النرجسية بالحالة الجنينية للطفل. منطلقًا من مسلمة مفادها، حالة ابهاجية سابقة على الولادة، تحال دائمًا إلى أصل سابق على الولادة. فهو يتكلم على «نرجسية جنينية»و«نرجسية الخلية الإنتاشية»، ويتيح تصور حالة الابتهاج السابقة على الولادة، كما ننظر إليها، أن نستنبط السمات النرجسية، كما تبدو لنا في الواقع، والشروط ذاتها، شروط الحالة السابقة على الولادة. إن الحياة السابقة على الولادة تترك أثرًا عميقًا في الطفل الذي يولد، لأنه لايكف عن الحلم بها، وإرادة تحقيقها مجددًا على أنماط مختلفة. هذا الأثر من البهجة الحلمية سيكوّن، الحلقة النرجسية، مصدر طاقة نفسية نوعية. فالصيرورة النرجسية توجد على هذا النحو مرتبطة بالحياة الغريزية السابقة على الولادة. ويستمر الطفل أول الأمر، بعد الولادة، في أن يعيش على النظام النرجسي الأصلي ذاته، ويظهر ذلك في حالات النوم شبه الدائمة للطفل. وكذلك التربية المعطاة له من قبل الأبوين والتي تيسر له الانتقال من مرحلة نرجسية إلى أخرى. والواقع كما يرى«سالومه»، أن النرجسية ليست قابلة للتلف، ومايتطور إنما هو الأنا التي ينبغي لها في كل مرحلة من تطورها أن تتلقى العلامة المميزة للنرجسية، حتى تستعيد مكانها في الأنا الإجمالية.

٣ - عندما أدخل «فرويد» مفهوم النرجسية في نظرية التحليل النفسي، ارتكز بصورة أساسية على دراسة (النوم) وتوهم المرض والذهانات. إذ تتزامن الرغبة في النوم مع فترة الإنهاك الطاقي أو مع الرغبة في الهروب من الواقع. إن الحركية تابعة لهذه المكونة، ونحن نعلم أن النائم يغوص في النكوص النرجسي، بعد أن

يطلق دروب الوصول إلى حركيته. أما(الفصامي) فإنه ينكص نكوصًا نرجسيًا ذا مستوى خاص. يمضي من (حالة من الأنا) إلى حالة أخرى. والحال، أن هذه (الحالات من الأنا) موظفة من الناحية النرجسية على نمط مختلف، بالنظر إلى الدرجة المختلفة، لتصبح هذه الحالات من الأنا. وتتلقى مبدئيًا هذه (الأنا الطفلية) زادها النرجسي من الخارج، والأم هي التي تحمله إليها. هذا الجرح النرجسي هو الذي، بالطبع، يشق الدرب في الوقت نفسه إلى نضج الأنا والدوافع، ويتيح للفرد، أن يستمتع بإشباعات دافعية ستبيحها له الحياة. ولكن مالذي يدفعنا إلى اعتبار (النرجسي) سيّىء السمعة آثمًا. والجواب: أننا تحكمنا إلى حد بعيد أنا عليا تأمرنا بحب الآخرين، وتقصد بذلك ضمنًا، أن حب الذات عكس حب المثيل، خصمه، كما لوكان المقصود توازنًا بين الاثنين - وعندما أجرى «سيوران» تقاربًا بين الله والإنسان الشره إلى المجد، اهتدى إلى المكافئ السيكولوجي الموجود بين مفهوم الألوهية والرغبة في الإنجاز. وهذه التقاربات ذات دلالة، وتلقي ضوءًا معينًا على تحريم غشيان المحارم، وعلى الصلة بين غشيان المحارم والنرجسية الآثمة.

النرجسية، محاولة في الوضع التحليلي:

١ - **مدخل:** إن المحلّل يجرد المحلّل تلقائيًا من عصابه عندما يحلّل. «في مرحلة التحويل» نزاعاته المختلفة. ويمكننا اعتبار هذا التصور ضربًا من نظرية (المحتوى التحليلي). ويتكلم «أوبرندورف» على «ظاهرات دقيقة لايمكننا ملاحظتها ولاتحديدها، تنبعث بين المحلّل والمحلّل. ويتحدث (لوكه) على «تأثير تحت أرضي» وعن «آليات بدائية جدًا تتدخل خلال العلاج التحليلي في الخلفية، إذ اجاز القول، وراء التجربة كما هي محددة بصورة عامة، ومعبّر عنها وصارت شعورية». ويعتبر«سلفربر» «أن الفئة الثانية من فئتي العناصر التي يعبر عنها المريض، والعناصر التي لايعبر عنها، هي ذات الأهمية العلاجية الكبرى». ويلاحظ (زيليبورغ) تأثير «عناصر لم تكن قط شعورية» في التحليل.

وثمة مؤلفون آخرون يهاجمون التصوّر التاريخي للتحويل، مثال ذلك (لاغاش) الذي يرى «أن لعلاقة التحليل النفسي نوعية وقيمة أصيلتين، لايمكن إرجاعهما إلى أي تجربة ماضية».

وتجند السيرورة التحليلية شيئًا آخر بالإضافة إلى المادة النزاعية، وتكتسب بذلك ضربًا من الاستقلال الذاتي، وتجد نظرية التحويل نفسها متورطة في هذا الخلاف. ومنذ أن يحتوي الوضع التحليلي

عناصر خارج التحويل (التي لايمكنها أن تعبر عن نفسها في التحويل)، فإن تعديل تصوّر التحويل يفرض نفسه.

وأراد بعض المؤلفين، أن يأخذ بالحسبان «جو التحليل النفسي» بوصفه عاملاً ديناميًا في التحليل. فقد ميز (بودوان) بين «تحويل التحليل وعلاقة التحليل». وهذا الوضع يطلق السيرورة التحليلية للنرجسية كمثال.

٢ - جوانب نرجسية من الوضع التحليلي:

يستقر معظم المرضى، في الوضع التحليلي، وهم يتكلمون كثيرًا وبسهولة، طوال الجلسات ، وذلك خلال مدة معينة من التحليل. ويستمدون من ذلك لذة حقيقية. فاللذة التي يستمدها هؤلاء الأفراد من التحليل لذة نرجسية دون شك، مصدرها التأمل النرجسي للذات الذي ينكب عليه الفرد. وهذا الإحساس باللذة يستشعره المرضى بعد الجلسة التي تسير بالحري في حال من الغبطة. ونحن نرى - المؤلف -، أن الظاهرة موضوع بحثنا من طبيعة واحدة سواء لدى العصابيين التحويليين أو النرجسيين وفق المصطلح الفرويدي. والحقيقة، أن الأمر في الحالتين أمر (نكوص نرجسي).

وتبين هذه (الحالة النرجسية) عن مظاهرها الأكثر تنوعًا، في بداية التحليل، قبل أن يقوم التحويل بزمن طويل نسبيًا، وعلى عكس التحويل الذي يمكنه أن يكون مانعًا، إذ بين أنه الحركة الأولى من السيرورة التحويلية. فالمريض يجري تحويلاً على طبيبه، فالأمر أمر علاقة حقيقية، علاقة بموضوع. وليس ثمة طريقة يمكنها سوى التحليل أن تتخذ قيمة ضرب من التلقين، الفداء، الهداية، الحب الأول.

مايمكننا قوله في الحالة إنما هو، أن المحلَّل يمنح المحلِّل، في عداد الآخرين، حكمًا مسبقًا مناسبًا يقضي أن يصبح هذا المحلِّل المعيَّن محللّه، كما لو أن الأمر خاص به. وعلى هذا النحو النرجسي نفسه، إنما يوظف الطفل أباه من جهة أخرى، أباه الذي يعزو إليه قوته الكلية النرجسية الخاصة (فرويد): فالنرجسي يسقط على المحلِّل أناه المثالية.

كما يجب أن يحظى المريض (النرجسي) بالحرية الكاملة من قبل محلّله، أن يكون وحده الطرف الفاعل دائمًا. إن أصالة العلاج التحليلي الفرويدي، كما نعلم، يكمن على وجه الدقّة، في رفض رعاية هذا الوهم، وهم القوة الكلية النرجسية، وقيادة المريض على العكس، إلى أن ينمي علاقة أكثر تطورًا، علاقة العلاقة بالموضوع.

٣ - النرجسية والأوديب:

سندرس هذه الحالة من خلال مثال لرجل خضع للتحليل النفسي، عمره(٤٥) سنة. يعاني صعوبات في الطباع والعجز الجنسي. وكان المقصود في الواقع رهاب العجز. وبعد تحليل حالته تبين مايلي:

١ - كان (جان) يعيش أوديبه بحدة كبيرة في الحياة كما في التحليل.

٢ - يسعى (جان) إلى أن يبلغ في حياته مثالاً أخلاقيًا وجماليًا، على وجه الخصوص، لأناه المثالية، أكثر اتصافًا بأنها متعة.

في هذه الحالة، بوسعنا أن نطرح على أنفسنا سؤالين: إذا كان الأوديب قد حدث تجاوزه فلماذا يعيشه، وبهذه الشدة على وجه الخصوص؟ ثانيًا، ماذا كان موجودًا في أصل اضطراباته؟.

كان(جان) نرجسيًا، ولايخشى العجز الجنسي في ذاته، بل يخشى الفشل الذريع.

وكانت نرجسيته مصدر المكونة الجنسية المثلية، وكذلك نزاعه الأمومي. والمادة التحليلية التي يقدمها (جان) بينت أن سبب جرحه النرجسي، عجزه عن بلوغ النشوة الجنسية في الطفولة.كما اصطدم بحواجز غشيان المحارم، بل بعدم الكفاية العضوية على إمكان تحقيقه، فعانى كل عبء الكبت، ومن أجل صيانة هذا الكبت، إنما كان يكثفه ويتذرع بالوضع الأوديبي.

٤ - الصدمة النرجسية:

يعتقد (سلفربر) أن «العصابي يعاني صعوبة متنامية في مراقبة القوى الخارجية، ويجهل الوسائل التي قد تتيحها له. وسيكتسب بالتالي، أن الخطأ خطأ، وأنه أدنى من الآخرين». هذه الرغبة النرجسية يمكنها أن تمضي بصورة بارزة عكس(الرغبة في الشفاء). وعلينا بالتالي، أنْ نمنح هؤلاء المرضى منحة للتعبير عن أنفسهم، وأن تُمنح المحلّل منحًا تلقائيًا، أي دون أن يطالب المرضى بها ، وأن تُمنح في فترة لايتوقعون أن تُمنح خلالها. ولهذه المنح التلقائية قيمة دينامية في المرحلة الأولى من التحليل الذي يجري تحت تأثير النرجسية. ونحن نصادف في الحياة أيضًا بعض الأفراد الذين يريدون إشباعًا دون أن يكون عليهم أن يعبّروا عن رغباتهم. والحال، أن مايبحث عنه هؤلاء هو، إشباع غير نزاعي على نمط منفصل أوهو على نحو مباشر وكليّ، حين،لم تكن الرغبة موضع تعبير، بل ولامحسوسة على الأغلب أنها رغبة. وهذا الشكل من الإشباع ذو علاقة بانبعاث القوة الكلية النرجسية.

٥ - الإسهام النرجسي:

من الضروري أن نفهم أننا نمنح

المريض منحًا في التحليل، فكل تفسير هو منحة قبل كل شيء، أي، اشباعًا نرجسيًا قادمًا من الخارج يحل محلها - المنحة - بوصفه إنعكاسًا نرجسيًا للذات. ومايمنحه المحلّل مريضًا من المرضى إنما هو (الإسهام النرجسي) نفسه، الآتي من الخارج، والذي يساعد المحلّل على تحمُّل هذا الوضع المثير للصدمة. ولهذا الإسهام النرجسي ذي المصدر الخارجي علاقة بالسمة اللاشخصية للمنحة موضوع البحث. منحة لاتصدر عن الموضوع، ولكنها تمضي نحو الفرد، كما لو أنها آتية من ذاته، تمامًا، كما كان الأمر في الحالة الجنينية.

٦ - الاتحاد النرجسي:

المقصود بالاتحاد النرجسي، الاختلاط الحقيقي بين (ذات - موضوع). والأصل النرجسي للوضع التحليلي يستند إليه (بيترام لوفن) الذي يعارضه على نحو واضح بـ(الحلم). ويستعيد التحليل إذا جاز القول نفسه خارج الجلسات، ويمنع جلسات حقيقية أخرى و(الاتحاد النرجسي) يمكن أن يستخدمه المريض لأهداف المقاومة، والاتجاه نحو شيء كما في المرحلة النرجسية، إنما هو نيله، فيصبح الاتحاد النرجسي مصدرًا دائمًا لتوسع الذات.

٧ - البرء النرجسي:

إن اعتبار التحليل دفاعًا نرجسيًا متوافقًا مع الأنا العليا، يتيح لنا أن ندرك معنى بعض المواقف. إذ من المؤكد أن على المحلّ أن يؤمن بالتحليل. وينبغي للمحلل المرآة أن يظل جاهزًا كل الجاهزية ليتلقى اسقاطات المحلل النرجسية، وأن يظل دون محتوى لهذه الغاية.

موقع النرجسية في بنية الجهاز النفسي:

١ - إذا نظرنا إلى النرجسية من زاوية نظرية المراجع النفسية، فإن بوسعنا إرجاعها إلى بعض الصيغ ذات البساطة المدهشة، مثال: الفرد في التحليل يقايض أناه العليا القديمة العصابية بأنا عليا أكثر مرونة وتكيفًا، وتتعذر أناه وتصبح قادرة على دمج دوافعه «ماكان الهو سيكون الأنا». وبدا لي - المؤلف - خلال دراسة الوضع التحليلي، أن القيمة الكشفية لهذه الصيغة تكسب كثيرًا حين نكملها بتأسيس ضرب من التصور للنرجسية.

وخط العلاج المستقيم يمكن أن يكون متعرجًا، فالسيرورة تستطيل بفعل دافع، من وقائع أخرى، مناده ماتفقنا على تسميته (المقاومة). ينبغي إذن أن يُعزل هذا العامل من الأنا بمعناه الصحيح، عامل يعمل في اتجاه المفارقة. وبالتالي، عكس

اتجاه نرجسية الأفراد دفعة واحدة. ولايتردد(فودرن) إذ يتكلم على «النكوص إلى تكوين أنا قديمة متجهة نرجسيًا نحو اللذة»، في أن يدخل الوضع التحليلي في هذه «التشويهات المرضية والفيزيولوجية للاقتصاد الليبيدي (نوم، حلم، تحليل نفسي، وجْد) التي يمكنها أن تجد استمرارية هذا الميل». والسؤال المطروح: كيف نفهم اغتباط الأنا لهزيمتها الخاصة؟.

٢ - إذا فحصنا طبيعة الأمراض التي «تُشفى» خلال علاج تحليلي ماأوشك أن يبدأ، دون أي عمل تحليلي بالمعنى الصحيح للكلمة. فإننا نلاحظ، أن المقصود قبل كل شيء فئتان من الأعراض: إما تحولات جسمية: اضطرابات هضمية، اكتئاب، بعض ضروب الحصر، تنتمي إلى القطاع الفموي. وإما بعض الأعراض ذات القاعدة التي تتشكل من مكونة نرجسية قوية، كبعض الآلام الموضعية. وليست هذه المظاهر بالطبع حقيقية، ولاتعبر إلا عن مفعول النكوص النرجسي أو المزيج النرجسي الفموي.

٣ - ونعلم، أن العُصابي نرجسي لايحب نفسه، يرفض أناه على نحو من الأنحاء، والحال أن العصابي الذي يعاني من العلاقة بالموضوع، سيستمر في أن يتحمل سيطرة أناه غير الناضجة.

والعصابي القابل للتحليل هو وحده الذي يمكنه أن يتخذ القرار الذي يفرض نفسه؟: الأنا فشلت في مهمتها، والأنا ستستبدل. إن الأنا بوصفها حامل المقاومة، يطرأ عليها ضرب من التشوه العميق فتفقد مرونتها، تنكص على نحو من الأنحاء ولم تعد قطّ مرنة ولاقادرة على التكيف، إنها تصبح صلبة. ذلك أن تجمعًا من عناصرها قبل التناسلية سيعمل عمله في تصرفاتها. وذلك ينبغي أن يجعلنا نفهم لماذا تبدو الأنا مبتهجة بفشلها الخاص. والواقع، أن الذات المحرَضة على التحليل هي التي تبتهج لإخفاق الأنا الناطقة بلسان المقاومة ومنظمتها. وفي ضوء هذه المعركة الملحمية، إنما يمكننا أن نتصور أصل الارتكاس العلاجي السلبي، وكذلك أصل عصاب التحويل بوصفه تفاقم فاعلية الأنا. ومن التفسيرات النزاعية الدينامية، فإنه يلقّن الأنا، أنا الفرد، أن ندمج نرجسيتها، وبالتالي، أن تحّب نفسها. فدوافعها النرجسية المندمجة على هذا النحو، ستكون قاعدة أنا جديدة، وسيزول الخوف من دوافعها مع التوظيف النرجسي لهذه الدوافع. وهذه الأنا ستبحث عن اشباعاتها الفيزيولوجية الصرفة والبسيطة لتنالها، دون أن توظفها نرجسيًا.

النرجسية والفموية:

١ - تتيح هذه الدراسة، أن نفهم،

كيف أن الفموية، التي في تصوّرنا تقيم علاقات وثيقة مع النرجسية، تعارض في ماهيتها الشرجية. فالديالكتيك نرجسية - دوافع، ونرجسية شرجية على وجه الخصوص.

يتضح ذلك من خلال النمو النفسي الجنسي لدى الفرد، وفق مراحل متعاقبة. ويكوّن جزء منها ما اتفق على تسميته قبل التناسلية التي تمتد من المرحلة الفموية إلى الأوديب.

فالتعبير الأول عن الغُلمة هو إذن فعل الرضاع وثدي الأم هو الموضوع الأصلي للانفعالات الغلمية لدى الطفل. وهدف الغلمة الفموية هو التحريض المستساغ للمنطقة الفموية المثيرة للغلمة. وتُضاف إلى ذلك فيما بعد تلك الرغبة في دمج الموضوعات.

ويرتكز مفهوم الغلمة الفموية، ومفهوم الفموية، على مسلمتين: الأولى: الفموية في كل تعبيراتها نسخة من المنطقة البدئية الفموية المثيرة للغلمة. الثانية: مظاهرها العيادية لدى الراشد، كنتائج تثبيت أو نكوص إلى هذه المرحلة.

ومن ذلك، نميل إلى تصور لهذه المسلمة الفموية على أنها استقبالية فموية يمكن أن تمارسها كل الأعضاء (وظيفة المص).

٢ - يلاحظ فرويد في كتابه ثلاث محاولات في النرجسية، فيما يتعلق بموضوع السادية الشرجية، المرحلة التي تلي المرحلة الفموية، أنها «طور فيه القطبية الجنسية، وكذلك الموضوع الغريب، يمكن أن يكشف عنهما الآن».

أما الفموية بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإنه ينبغي، في رأيي - المؤلف - أن نعتبر، لندرك سماتها الأساسية، أنها تغوص بجذورها، عبر الراق الدافعي الخاص بهذه المرحلة، في النرجسية، وبالتالي، في المجال النوعي لهذه النرجسية «الحياة قبل الولادة».

ونقول بعبارة أخرى، أن الفموية تحتوي الحركة صوب الإشباع الدافعي كما هو والاستعداد لتلقيه. وهي حركة تنفذ إلى الطور التالي، إلا إذا كان هذا الطور متأخراً. وأن الدفعة تظلّ على هذا النحو مثبتة على مرحلة الرغبة، والمرحلة نفسها.

٣ - وتستمر الدفعة الفموية مع ذلك في الظهور، مع فارق مفاده، أن الفموية - الدافع ستصبح فموية ونمطاً علائقياً. أعني - المؤلف. أن الفموي إذا كان يُبدي سلوكًا علميًا ذا محتوى فموي، فإن الفموية سيطرأ عليها، في فترة معينة، تعديلاً كيفيًا سيكون بوسعه تماماً أن ينكبّ

على هذه الاهتمامات التي تنتمي إلى مرحلة أخرى، فيما يتعلق بمحتوياتها، دون أن يكون نمطه العلائقي قد تغير، نظراً لتعذر حصوله على كل شيء وعلى الفور، وفق مقتضى الفمويين. إذ أن هذا المحتوى ظل عارياً على نحو كامل من كل توظيف خاص بهذه المرحلة.

ويعرض النكوص الفموي علينا أيضاً، بعض خصائص الاحباط الفموي، كما يستشعرها الفموي، وحتى الإشباع، فاتجاه المصاب بالإحباط يتحدد دائماً قبل كل شيء بفمويته وهناك خاصية أخرى للعلاقة الفموية بالموضوع، خاصية يمكننا أن نُستنبط من الأساس الدافعي نفسه لهذه البنية. وتكمن في سمتها الضبابية والمطلقة، غير الواضحة وغير المحددة معاً. لذلك، فإن النرجسي يشحن رغبته الفموية بوصفها كل ليبيده، ويدخلها إلى عالم مفتوح، ونمط علاقات متبادلة أو نكوصية.

٤ – وبالتالي، سيكون الفموي ميالاً إلى أن يتوقَّف منذ الخطوة الأولى التي يخطوها، عند الرغبة أو مشروع الإشباع ذاته. بوصفه مصدر الكف ومصدر النمط الدافعي الذي يتيح له الإلتزام بعيداً عن رغبته الغريزية.

وحياة الحب لدى الفموي سطحية دائماً من وجهة نظر النضج الدافعي، مع أنها تعاش على نحو عنيف جداً، ولكن على المستوى الوجداني أكثر منها على المستوى الجنسي بالمعنى الحقيقي للمصطلح.

أما عن قدرات التصعيد، فإن الخوف من العمل يشجع الاستبطان والحدس الخلاق، سواء في المجال الروحي، الفني أو العلمي. ولكن الفموي سيكون معوقاً فيما يخص إنشاء نتاجه ونقله. والفموي سيكتب، ولكن ليضع في روحه، وسيرسم ولكنه لن يبيع لوحاته. والفموي خيالي ولكن لرغباته ميلاً إلى أن تظل في حالة الرسم الأولي.

وسيميل الفموي، من الناحية الاجتماعية، إلى المذهب الفردي، لاليفرض نفسه، بل بالحري لينطوي على ذاته، وليضع نفسه في مأمن. وأن يوظف هذا السلوك على نمط نرجسي والواقع أن العطاء والتلقيَّ في سجل الفموية، مادام كل شيء يحدث داخل الانصهار، متكافآن.

ولايعترف الفموي بمبدأ التبادل، ولابسلالم القيم، وهو مقتنع كل الاقتناع بالسمة المطلقة لسلمه هو.

العلاقة بين النرجسية والشرجية

هدف هذا العمل الحالي أن يستنبط مفهوم العلاقة الشرجية

بالنرجسية. متتبعين - المؤلف - الطريقة التكوينية لا الطريقة الوصفية. والمنظور الذي أرى فيه المشكل هو منظور التقابل، فموي - شرجي، وبالتالي منظور قبل تناسلية، ذات دينامية ديالكتيكية.

١ - جمعت - المؤلف - في عمل سابق، بعض الأفكار المجزأة عن الفموية. حاولت أن افصح فيه الخاصة الأساسية للعالم النرجسي الفموي: أنه مفتوح دون حدود. فكل فاعلية الرضيع، في هذه المرحلة، تقلّد نمطًا واحدًا، وفاعلياته الافرازية خاضعة للنمط الاجتيافي في الموظف ليبيديًا، بحيث أنها تسيل سيلانًا منفصلاً. إنه تفريغ فيزيولوجي، ومصدر المنحة التي يمثلها بالنسبة للطفل، تحتفظ أيضًا بالنمط المميز للطور النرجسي الفموي. ويبدو لي مع ذلك، أن دراسة العلاقة الشرجية بالموضوع ينبغي أن تأخذ عامل الاحتجاز نقطة انطلاق لها. فالغلمة الشرجية لاتتوهج خارج منطقة محددة كل التحديد (جزء من الجهاز الهضمي) واللذة الشرجية، على خلاف اللذة الفموية، تنهل خصائصها على وجه الدقة من واقع مفاده، أن هذه المنطقة مغلقة. وهذه المعطيات تكون أسس الواقع الذي يكتسب معناه على هذا النحو. وفي الوضع النهائي نشهد اتساع السيادة الشرجية على الجملة العضلية، على نمط أصلُه الغلمي - الشرجي يمكننا أن نتصرفه بوضوح. ويعترف الطفل أن ماهو جيد هو خاص به (وبالعكس)، ومالايكون خاصًا به أوما لايمكنه توظيفه سيصبح الآخر والقذر في آن واحد، وستكون هذه القسمة حاضرة دائمًا في توظيف الموضوع نفسه عندما سنسميها ثنائية المشاعر.

٢ - تكمن الخاصة الأساسية للعلاقة الشرجية بالموضوع في السيادة على الموضوع. فالفموي يبحث عن الوحدانية والاستقلال النرجسي، والشرجي يفعل مثله. فالشرجي يطرح نفسه في مواجهة موضوعه، وسيكتسب أو سيعزو بالحري وحدانيته واستقلاله، بالنسبة إلى هذا الموضوع، وبالتعارض معه على وجه التقريب. وهذا الوضع يتضمن في الوقت نفسه إدخال عامل طاقة كي يضع الفرد الشرجي أعلى من الموضوع الذي لايوصف بصفة الذات. وهذا الوضع الطاقّي أساس عاطفة الأمن عند الإنسان السوي، أما المنحرف السادي، فإننا نعلم أن سيادته على الموضوع، التي يمارسها على نمط من الأنماط، تكفي لنطلق سيرورة تقف على هذا النحو، إلى هزّة جماع بصورة مباشرة وآلية على وجه التقريب. والمهم إنما هو العلاقة الطاقية بين الذات والموضوع.

فبإقامة هذه العلاقة يمكنها وحدها أن تكفي للإشعاع الدافعي التالي، فالشرجي يميل إلى تغيير كيفي لعلاقته بالموضوع نفسه بهذا الاتجاه. هدفه تقليص الموضوع على هذا النحو إلى شكل أصلي هو البراز. وهذا الأمر سيتيح له أن يتحرر كليًا من تبعية الفموية، ويؤسس استقلاله على القدرة على أن يجعل الموضوع تابعًا له على نحو كلي.

٣ - **والواقع** أن الشرجي لايوظف **الموضوع بقدر مايوظف العلاقة الطاقية التي تربطه بهذا** الموضوع، حامل الدافع. أنه لم يعد يوظف موضوع رغبته ولكنه **يوظف علاقته الطاقية** بهذه الرغبة.

٤ - **والشرجي**، يوطد نفسه في مواجهة موضوعه، ويميل إلى أن يؤمن لنفسه تفوقًا عليه، أعني السيادة عليه. وتنزع هذه السيادة إلى أن تصبح كاملة بصورة متعاظمة. فالسيرورة تسير في نظام مغلق، حيث أن نقص قوة أحدهما يزيد بالمقدار نفسه قوة الآخر والعكس بالعكس. والسيرورة، تحاكي الهضم، مع هدفه النهائي، أي التحويل إلى براز والقذف.

٥ - ذكرنا فيما سبق - المؤلف - روابط موجودة بين الشرجية ونمو حس الواقع. والحال أن من يظل مثبتا على المرحلة الشرجية يكون، كما رأينا للتو، تابعًا لنمط خاص من التوظيف لايمس إلا العلاقة بين الفرد والموضوع، وبالتالي، الجانب الطاقي للحركة الدافعية. في هذه الحال، تحول كل الطاقات الدافعية إلى طاقات شرجية، وهو مايفضي إلى تكوين أو آلية شرجية وليست تناسلية. ماسيعنينا هنا هو المثبّت الشرجي، أي من لم تكن شرجيته قد اندمجت اندماجًا كاملاً، وتظل العامل السائد في بنيته. **وسيضفي النزاع** على وضعه بالقدر نفسه، **مما سينجم** ضربًا من عاطفة انعدام الأمن التي يعوضها الشرجي بالاعتماد على العلاقات الاجتماعية. وهذا الاندماج في التنظيم سيكون مرتكزًا دائمًا على تراتب تتعاظم مغالاته بالنظر إلى أن العلاقة الشرجية بالموضوع، مبنية بالتعريف على منظومة من التقابلات، وحيدة في الثنائي، ولكنها تصبح سلسلة من ضروب ثنائي التقابلات في الهرم التراتبي. وتضفي السمة المتممة لضروب ثنائي التقابلات، على الهرم التراتبي كثافة كبيرة جدًا. ويحتوي التراتب إذن، أعضاء ذوي سيادة تتصف في آن واحد، أنها إيجابية وسلبية أو فاعلة ومنفعلة، فكل فرد يكون في الوقت نفسه أعلى أو أدنى من آخر.

النرجسية والقضيبية

١ - مدخل:

يجد المحلل نفسه، خلال عمله، في مواجهة مستمرة مع الصورة القضيبية التي تسود وقائع العلاج. وتظهر الصورة القضيبية في الواقع، كل لحظة ذات دلالة من عمل انطلاق المكبوتات. وماتشتمل عليه هذه الظهورات المتواترة لهذه الصورة الخاصة، يتجاوز الدلالة الجنسية والمكان الرئيس للصورة القضيبية والخصاء واضح في علم النفس السويّ والمرضي، وفي اللغة ، والفولكلور، والميثولوجيات، والدين، أو الأخلاق على حد سواء. وذلك أمر يتيح لنا أن نستنبط، أن القضيب والخصاء مفهومان لايشملان أفعالاً أو حالات، بل يدلان على تغيرات وظيفية. والواقع أن في اللاشعور إمكانان خاصان بالصورة القضيبية: إما أن يوجد قضيب، وإما أن يوجد قضيب مخصي، جزئيًا أو كليًا. فليس ثمة تقابل بين حضور القضيب أوغيابه، بل بين حضورين: حضور قضيب وحضورقضيب مبتور، مشوه، تالف، وذلك على نمط عدواني سادي. وإذا عكفنا الآن على وضع تعريف للصورة القضيبية، فإننا - المؤلف - نقترح الصيغة التالية: تمثل الصورة القضيبية في اللاشعور حركات النضج الدافعي الديالكتيكية الجارية تحت تأثير الكمال الذي يكمن نموذجه الأصلي في الحالة قبل الولادية.

٢ - النرجسية والدافع:

القضيب يمثل الأنا الجسمية، ولكنه يمثل أيضًا الأبعاد الموقعية المختلفة للأنا النفسية، بالنظر إلى أن فكرة كمال الأنا ترتبط بكمال عضو الجماع والعكس بالعكس. فالتوظيف لدى السادي الشرجي لاينصب، على الموضوع، بقدر ماينصب على العلاقة التي يقيمها مع الموضوع أي، على علاقة القوى التي تؤمن لهذا السادي-الشرجي السيادة على الموضوع. والواقع أن الانفصال بين العناصر الدافعية والعناصر الجنسية النرجسية، بين عضو الذكر بوصفه حالة نرجسية والقضيب بوصفه نرجسيًا متمايزًا عن الأنوثة، غير يسير دائمًا، لاسيما أن العاملين موجودان بنسب مختلفة بالطبع.

وترتكز النرجسية نفسها، في رأينا - المؤلف - على واقع هو الحياة قبل الولادة، وتلك كمالية واقعية ذكراها مدونة فنيًا، ومقتضانا الدائم لضرب من استعادة هذا الكمال القائم على هذا الواقع الذي يمثّله القضيب في اللاشعور. ويختفي التمايز الجنسي في هذه الدرجة. وملكية القضيب لاتعني أن يكون المرء رجلاً

أو امرأة، ولكنها تعني أن يكون على نحو كامل من وجهة النظر النرجسية.

٣ - الديالكتيك:

النضج الدافعي - يجري إذن تحت تأثير الإثمية الموازية للنرجسية والدافع والمكونة الشرجية على وجه الخصوص (مثال الأنا والأنا العليا). وسيعرض علينا حقيقة عضو ذكر - قضيب ستولد بينهما حركة ديالكتيكية يمكنه على هذا النحو أن يتنوع بنسب كبيرة. إنه لايحدث بين عضو الذكر الطافي والقضيب فحسب، بل بين مختلف الأشكال الدافعية والنرجسية.

٤ - الكمالية النرجسية:

يحقق الطفل في رحم أمه حالة من الكمالية بفضل الوحدة التي يكونها مع أمه. أي، في انصهار المحتوى والمحتوي. والطفل في هذه المرحلة لايميز العنصرين الذين يؤلفان عالمه الانصهاري. ولكن الواقع، أن الطفل يحاول التجديد في مراحل نموه المختلفة. فالقضيب سيتحدد إذن بوصفه الكمالية التي تحققها وحدة محتوى - محتوي. والسؤال المطروح لمعرفة ماإذا كان تحقيق الكمالية، في الحياة أو في العلاج التحليلي ممكنًا؟. والجواب: الواقع، أن الكمالية لايبلغها المرء بلوغًا تامًا أبدًا. ولولا ذلك، لما كان أي تطور ممكنًا. وبما أن مفهوم الكمالية النرجسية الذي يمثله القضيب ويحققه الاتحاد (محتوى - محتوي) قد قادنا الى ضرب من التبعية المتبادلة، فإنه يتيح لنا أن نحيط بشكل الأوديب على نمط شبه بيولوجي تكويني. وهكذا تجد الاستيهامات الجماعية أو الكلمة الثلاثة لدى فرويد: الخصاء، الإغواء، المشهد البدئي، نفسها وقد انصهرت في وحدة مفهومية متماسكة.

النرجسية والاكتئاب

١ - يتكلم «فرويد» في كتابه: الكفّ والعَرَض والحَصَر، على «الطبيعة الليبيدية لغريزة المحافظة على البقاء». فالنرجسية الأولية الطليقة يمكنها أن تعتبر مظهر المكونة الليبيدية لغريزة المحافظة على البقاء. وفي رأي (فودرن)، أن «وجود» الأنا نفسه موظف نرجسيًا، ويظهر بما يسمى «الشعور بالآنا أو الإحساس بالوجود». فنرجسية الطفل هذه متماهية مع الحالة الابتهاجية والقوة الكلية عند الولادة. والمهم في رأينا هنا - المؤلف - عن هذا الموضوع، أن على الطفل أن يكتشف اكتشافًا بالتدريج أجزاء جسمه المختلفة، أول الأمر، ووجودها، ثم أنها تكون في هذه المرحلة نفسها بالنسبة له، جرّاء وجود صلة بينه وبين أعضائه، ضربًا من القوة الكلية وابتهاجًا دون جسم ودون أنا بالتالي.

وسيشمل عالم الموضوع في البداية جسمه ودوافعه، وبالتالي أناه. يقول فرويد «إن الأنا قبل كل شيء أنا جسمية».

٢ - وحتى يكون بوسع السيرورة (الاندماج النرجسي للتقنية الحيوية الدافعية)، أن تتحقق مع ذلك، يستند الطفل، كما نعلم، إلى أبويه ومربيه، وأمه على وجه الخصوص. ويكوّن الطفل مع أمه (وحدة تكاملية) على حد تعبير (مارغايت ماهلر)، وذلك لأنها لا تعيش مع الطفل في ضرب من التبادلية والهوية الغريزية فحسب، بل لأنها حين تحّب الطفل تضفي قيمة على هذا التعلّم. ويتخذ كل إشباع دافعي، بفضل هذا الإسهام النرجسي الصادر عن الأم، مظهرا نرجسيا ابتهاجيا بالنسبة للطفل، كما لو أن السيرورة كانت تجري في ظل النظام النرجسي السابق. وفي رأيي - المؤلف - أن المكتئب ينجح في تكوين أنا نفسية وأنا جسمية متماسكتين، متكاملتين. ولكن ينقصهما إعلاء الشأن والتعزيز النرجسي. وهذه الحالة الوجدانية (الاكتئاب)، تفضي إلى إحساس تعيشه الأنا وكأنه عاهة مخذية، خليط من الانسحاق المعنوي، والحزن، والخزي والقرف. فالمكتئب بحاجة إلى الحبّ، ولكنه يمكنه أن يستخدم كل مصادر اللذة النرجسية، يوصفها اسهامًا نرجسيًا، أيا كان المستوى السيكولوجي لهذه الوسائل.

٣- الاكتئاب مرض الأنا. وفي رأيي - المؤلف - أنه لا يوجد فقط الم، ناجم عن الهامش بين الأنا ومثال الأنا. بل يوجد نزاع حقيقي بين مثال الأنا النرجسي وبين الأنا. وهذا ما يساعدنا على أن نفهم جانبًا من جوانب السيرورة الاكتئابية التي تثير ذهول الأنا. ويكمن التوتر بين مثال الأنا النرجسية. والأنا في الواقع، في زوال حقيقي لتوظيف الأنا أو تفكيك الأنا.

٤- وسيجد المكتئب نفسه دائمًا، في نهاية المطاف، قبالة صورته النرجسية. أي قبالة ذاته. والحال، أننا نعلم، أن المكتئب يكره نفسه، وأنه سيصل حتمًا إلى كره الموضوع. وهكذا سيبحث المكتئب دائمًا عن الموضوع تبعًا لضرب من التماثل النرجسي، ليتحول عنه في الحال إلى البحث تبعًا لتطور يكون النتيجة لهذا التماثل الجنسي ذاته.

٥- وإذا كان جانب الاجتماع من هذه الحالة الوجدانية العدوانية خاصًا، في الحقيقة، باحباطه، بسبب نقص التعزيز النرجسي، فإن مظهر التردد، غير ذي علاقة مباشرة بالإحباط ونتيجة للاكتئاب، بل ينبغي أن يكون متعلقًا بمحاولات الاسترجاع النرجسي. وهذه الشكوى من الظلم المعاني ذو علاقة على هذا المستوى بنبذ الاتهام الذاتي النرجسي، أمام الاخفاق

في منظومه الاسقاط التي تحمي الفرد من التدمير الذاتي.

«النرجسية والسوداوية»

١- كان فرويد يقول: السوداوية مرض من أمراض النرجسية. وهذه المعاينة ستقوم بالنسبة لنا - المؤلف - مقام نقطة انطلاق. ونحن نمنح النرجسية هنا، شيئًا من الاستقلال الذاتي بقدر ما يبدو المرض أنه ينتمي إلى إشكاليتها النوعية. وسيتيح لنا هذا الموقف أيضًا، أن نتجنب شكل «اختيار العصاب» نحو «لماذا السوداوية وليس العصاب الوسواسي؟» والجواب - المؤلف - : أن الأمر لا يعدو كونه مشكلاً كاذبًا. ذلك أن المرء يمكنه أن يعاني سوداوية أو اكتئابًا خطيرًا. وهو في الوقت نفسه مصاب بالوسواس، وأن الأمر ليس اختبارًا بل موازاة إذا أن سمة الانتحار الملازمة للسوداوية ليست ناجمة عن نزاع دافعي، بل عن ضرب من المواقف الأصلي، سواء ولدته الكينونة من تصنيف الأمراض التي هي السوداوية، أم لم تولّده، وكان فرويد يتكلم عن السوداوي الذي «يستسلم للموت حين تهمله أناه العليا». والحال، أن المصاب باكتئاب خطير لا يستسلم للموت استسلامًا سلبيًا، بل يقتل نفسه على نمط فاعل.

٢- إن المكتئب يستجيب لأوهى إحباط بحساسية عالية الشدّة، ولكن الذعر سيستولي عليه لأوهى مرّة تتجاوز عتبة إمكانات التوظيف النرجسي لديه، وهي مقلصة جدًا. «في نفسي، كان يقول المكتئب الكبير كافكا، هذا التعب وهذا الفراغ الميتان اللذان يستوليان عليّ كلما كان يُسعدني شيء من الأشياء». ووفق المعاينة الفرويدية «ليست الأنا موجودة في هذه اللحظة ولا يمكنها إلا أن تنمو شيئًا فشيئًا». وهذا هو المجال للتذكير، أن بداية الحياة تسيطر عليها (عاطفة الأنا) ذات السمة النرجسية، وذلك تكوين يسميه (أنا الأنا الكونية). وسيكون هذا المرجع بالحري واقعًا نفسيًا له كتلة وجودية وشحنة ليبيدية نرجسية. والمقصود هو الفردوس المفقود، أي، طوران متواليان من سيرورة واحدة. إذ أن الطور الثاني الغى الطور الأول إلغاء صاخبًا كارثيًا. في السوداوية، يتهم الفرد نفسه، أنه سبب نزاع عال مدمر على سبيل المثال، والذكرى الكارثية لتحدّث. وتحتوي اتهاماته الذاتية دائمًا، التي تتخذ بسهولة مدى كونيًا ذلك الأسف على حالة بدئية كاملة، دمرها خطأ الفرد. إنه يكرر الماضي طوال الوقت، لأن المقصود في الواقع ماضيه الأكثر بعدًا من الناحية الزمنية، المتجسد في الحالة الوجدانية بفعل

السيرورة النكوصية. إن تأثير هذه الزعزعة لا يمكن أن تحتمله أو تسجله سوى الكتلة النرجسية ذاتها، وتكوينها سيُحس بهذه الرعاية آخر الأمر.

٣- المسؤول عن السوداوية، وفق رأي فرويد في فرضه الأول الخاص بالسوداوية، إنما هو فقدان الموضوع. فإذا اختفى الموضوع، فهو يختفي بوصفه سطح انعكاس يتلقى الشحنة النرجسية التي ستكون مفقودة، أيضًا.

٤- إذا فحصنا اللوحة العيادية التي يقدمها لنا السوداوي، فإننا نلاحظ، أن أغراضه مختلفة، فهي تشمل في الواقع، عناصر ذات علاقة بسحب التوظيف النرجسي، تضاف إليه علاقات حزن وضرب من تمرد الفرد، وفي نطاق معين، على سقوطه. فمن خلال الانتقاص الذاتي من قيمتها، إنما ستُظهر الأنا جنون عظمتها النرجسي، فالأنا المسحوب توظيفها، والنرجسية المتحررة من الأنا تظهران في الوقت نفسه. والسوداوي ينتقص من قيمة أناه، أي يجاهر بسقوطه أمام العالم. ولن يكون بوسع السوداوي، تبعًا للعلاقة المعكوسة لنرجسيته، أي نرجسية سلبية، إلاّ أن ينتقص من قيمة الماضي، لاسيّما، أن هذا الماضي يحتوي بالفعل مصدر تعاسته.

٥ - ويكفي في الواقع، أن يكون السوداوي قد اتخذ قراره، قرارًا وخيم العاقبة، ليكتشف الآن سكينته، قبل أن يستطيع تحقيق تصميمه على الانتحار. وانتحار السوداوي يكتسي على الدوام روعة داخلية، على الراغم من أنه يبدو لنا من الخارج، حالة انزلاق شقي نحو التدمير الذاتي.

الأوديب والنرجسية

١ - الهدف الذي نتابعه في هذا العمل يكمن في تطبيق تصوراتنا للنرجسية على دراسة النشوء لعقدة أوديب. نحن نعلم - المؤلف - تصورات (أوتورانك) الذي يعزو إلى «صدمة الولادة»، أهمية أولية. وذلك مااعتبره فرويد «تتمة مفيدة» لنظريته. ونميل إلى الاعتقاد حاليًا، متأثرين بأعمال (فورنزي)، أن الرغبة الأوديبية، ذات العلاقة بالموضوع مرتبطة، بالرغبة النكوصية، ذات الماهية النرجسية، في العودة إلى رحم الأم. وفي رأينا - المؤلف - أن تكوين الثنائي(أم- طفل) تكوين يحدث بعد الولادة. والتمييز بين هذين المنظورين، أحدهما ينطلق من الثنائي الانصهاري (أم - طفل)، ويفضي إلى علاقة ذات ماهية دافعية، والآخر ينبعث من حالة نرجسية. «ومفهوم صدمة الولادة. يجعلنا ننظر بالضرورة إلى مشكل النيوتونية. ويجد الطفل نفسه على هذا النحو منبوذًا من

عالمين معًا. وهو في هذه الظلمات المانعة لهذه الأرض الحرام الوجودية، إنمايتعلق بأمه يائسًا، أو بالحري بما تمثّل بالنسبة له في هذه اللحظة. والحال، أن هذا الوضع ذو علاقة على وجه الضبط بالوضع الأوديبي المبكّر، على صورة مبسطة. وضع يجد نفسه الطفل مع ذلك (بسبب عدم نضجه الوظيفي)، أنه يتعذّر عليه تحقيقه. اضف إلى ذلك شعوره النسبي باندفاعاته الجنسية والشعور بإخفاقه، بوصفه دون شك نتاج العامل النبوتوني. ويفهم المرء أيضًا، أنه يريد أن يعوّض الجرح النرجسي والناجم عن عجزه الداخلي. بتحريم خارجي أقلّ جرحًا لنرجسيته إلى حد اقصى. وبوسعنا في ضوء ماتقدم، أن نقيّم أهمية إضفاء المؤسسيّة على (حاجز غشيان المحارم).

٢ - يمتد التحريم الأوديبي، كما نعلم، إلى غشيان المحارم على وجه العموم، ويفضي إلى قاعدة الزواج بالأباعد. أضف إلى ذلك، أن الصبي والبنت هما معًا موضوع ضرب من المنحة الدافعية التي تمنحها الأم خلال العنايات التي توفرها لهما. أما الطوطمية، فإن بوسعنا أن نتصور، أن البدائي، والطفل العصابي أيضًا، الذي تعود نرجسيته إلى مرحلة قبل الولادة، يبحث عن القوة الكلية في هذه النرجسية، ويسقط هذه الرغبة على حيوان فحل أونبات، ويصبح هو (الإنسان) وريثه. فالآلهة والأبطال يعيشون في الواقع، في معجزة دائمة. ذلك، حسبهم أن يرغبوا أو يريدوا حتى يولّدوا واقعًا على قدّهم. إن سيرورة النضج، تجد نفسها مستبعدة من هذا العالم النرجسي والعالم الدافعي في أشكال غشيان المحارم المختلفة. أما الوضع النرجسي بوصفه دفاعًا ضد الأوديب، فإنه يبدو في اللاشعور استيهامًا بدئيًا سميناه - المؤلف - الثالوث النرجسي أو الاستيهام (الطفل الالهي). والمقصود بالنسبة للطفل: أولاً، أن يعيش الأوديب على نمط غير نزاعي (نرجسي/ذات). وفيه، ثانيًا، تحلّ المنحة النرجسية محل الوضع الدافعي، وتعمل بصفتها دفاعًا ضد هذا الوضع.

❖ ❖ ❖